سلسلة الذخائر الأزهرية (٢)

شرح المنظومة الجزائرية في العقائد

تأليف العلامة الشيخ

أحمد بن تركي المنشيلي المالكي الأزهري

(ت ٩٧٩ هـ)

وهو اختصار لشرح الإمام السنوسي

المسمى المنهج السديد في شرح كفاية المريد

تحقيق

محمود عبد الصادق الحساني

دار الضياء
للنشر والتوزيع
الكويت

شرح المنظومة الباجورية في العقائد

تأليف العلامة الشيخ
محمد بن تركي المنشيلي
المالكي

BP
٢١٦
/ج٤
م٨٠٢٥١٨
ن١٠

شرح المنظومه الجزائريه فى العقائد : ...
01BF0000000037340
BP،٢١٦،/ج٤،م ٨٠٣٥١٨ ١ ،ن

شَرْحُ
المَنْظُومَةِ الجَزَائِرِيَّةِ
فِي العَقَائِدِ


جَمِيعُ الحُقُوقِ مَحفُوظَة
الطَّبعَةُ الأُولَى
١٤٣٨هـ - ٢٠١٧م
التَّجلِيدُ الفَنِّي
شركة فؤاد البهبهاني للتجليد ش.م.م
بَيرُوت - لُبنَان


دار الضياء
للنشر والتوزيع
DAR ALDEYAA
For Printing & Publishing


دار الضياء
للنشر والتوزيع
الكويت - حولي - شارع الحسن البصري
ص.ب: ١٣٤٦٠ حولي
الرمز البريدي: ٣٢٠١٤
تلفاكس: ٠٠٩٦٥٢٢٦٥٨١٨٠
نقال: ٠٠٩٦٥٩٩٣٩٦٤٨٠

www.daraldeyaa.net
info@daraldeyaa.net

Dar_aldheyaa2@yahoo.com
Abdou20201@hotmail.com

الموزعون المعتمدون

- دولة الكويت:
 - دار الضياء للنشر والتوزيع - حولي — تليفاكس: ٢٢٦٥٨١٨٠ — نقال: ٩٩٣٩٦٤٨٠
- المملكة العربية السعودية:
 - مكتبة الرشد - الرياض — هاتف: ٤٣٢٩٣٣٢ - ٢٠٥١٥٠٠
 - دار التدمرية للنشر والتوزيع - الرياض — هاتف: ٤٩٢٥١٩٢ — فاكس: ٤٩٣٧١٣٠
 - دار المنهاج للنشر والتوزيع - جدة — هاتف: ٦٢١١٧١٠
- المملكة المغربية:
 - دار الرشاد الحديثة - الدار البيضاء — هاتف: ٠٠٢١٢٥٢٢٢٧٤٨١٧
- الجمهورية التركية:
 - مكتبة الإرشاد - إسطنبول — هاتف: ٠٢١٢٦٣٨١٦٣٣/٣٤ فاكس: ٠٢١٢٦٣٨١٧٠٠
- الجمهورية اللبنانيّة:
 - دار إحياء التراث العربي - بيروت — هاتف: ٥٤٠٠٠٠ — فاكس: ٨٥٠٧١٧
 - شركة التعاضد - بيروت - كورنيش المزرعة — هاتف: ١٧٠٧٠٣٩
- الجمهورية العربية السوريَّة:
 - دار الفجر - دمشق - حلبوني — هاتف: ٢٢٢٨٣١٦ — فاكس: ٢٤٥٣١٩٣
- جمهورية مصر العربيَّة:
 - دار البصائر - القاهرة - زهراء مدينة نصر — تليفاكس: ٠٢٢٤١١١٤٤١ — محمول: ٠١٠٠٢٤٣٦٢٦٣
- الجمهورية السودانية:
 - دار الأصالة - الخرطوم - شارع المطار — هاتف: ٠٠٢٤٩٩٩٠٠٤٣٥٧٩
- المملكة الأردنية الهاشميّة:
 - دار الرازي - عمان - العبدلي — تلفاكس: ٤٦٤٦١١٦
 - دار محمد ندديس للنشر والتوزيع - عمان — هاتف: ٦٤٦٥٣٣٩٠ — تلفاكس: ٦٤٦٥٣٣٨٠
- الجمهورية اليمنيّة:
 - مكتبة تريم الحديثة - تريم — هاتف: ٤١٧١٣٠ — فاكس: ٤١٨١٣٠
- دولة ليبيا:
 - مكتبة الوحدة - طرابلس
 - شارع عمرو ابن العاص — هاتف: ٠٩١٣٧٠٦٩٩٩ - ٠٢١٣٣٣٨٢٣٨
- الجمهورية الإسلامية الموريتانيّة:
 - شركة الكتب الإسلامية - نواكشوط — هاتف: ٠٠٢٢٢٥٢٥٣٤٦١

لا يسمح بإعادة نشر هذا الكتاب أو أي جزء منه بأي شكل من الأشكال أو نسخه أو حفظه في أي نظام إلكتروني أو ميكانيكي يمكن من استرجاع الكتاب أو أي جزء منه، وكذلك لا يسمح بالاقتباس منه أو ترجمته إلى أي لغة أخرى دون الحصول على إذن خطي من الناشر.

سلسلة الذخائر الأزهرية (٢)

شرح
المنظومة الجزائرية
في العقائد

تأليف العلامة الشيخ
أحمد بن تركي المنشيلي المالكي الأزهري
(ت ٩٧٩ هـ)

تحقيق
محمود عبد الصادق الحساني

دار الضياء
للنشر والتوزيع
الكويت



التَّعْرِيفُ بِسِلْسِلَةِ الذَّخَائِرِ الْأَزْهَرِيَّةِ

هي مجموعة من الكتب والرسائل التي أَلَّفَها علماء الأزهر قديما، ترى النور للمرة الأولى أو تُعرض في ثوب جديد مفيد. فالهدف من إصدار هذه السلسلة هو إخراج أكبر قدر من المؤلفات التي صَنَّفَها علماء الأزهر إلى النور، لينتفع بها كلُّ طالبِ عِلْمٍ.

ولا يقتصر هذا الإخراج على المخطوطات فحسب، بل سيطال بمشيئة الله تعالى عددا من المؤلفات التي طُبِعَتْ ولم تحظ بالعناية اللائقة بها، كَأَنْ تكونَ طُبِعَتْ مرة منذ زمن طويل ثم لم تتكرر طباعتها، أو أنها تتكرر طباعتها لكنها تحتاج إلى هيئة جديدة تظهر فيها، حتى يكون تناولها والانتفاع بها أسهل على طلبة العلم والمهتمين به.

ولن يقتصر هذا الإخراج كذلك على فن دون فن، بل ستتوالى فيه الكتب في مختلف الفنون من علوم المعقول والمنقول وما تولد منهما.

والسر وراء العناية بالتراث الأزهري خصوصا:

أَنَّ للأزهر قَدْرًا لا يجحده إلا مكابر، ولعلمائه رسوخا في العلوم لا ينكره إلا ذو قلب مريض. فقد تناهت إليهم العلوم الإسلامية كلها، واجتمعت عندهم أسانيدها جميعا، وهَضَمُوها واخْتَلَطَتْ بلحومهم ودمائهم حتى وثق فيهم أهل الإسلام في مشارق الأرض ومغاربها، إيمانا منهم بأنهم

أجدر الناس بِنَقْلِ علوم السلف الصالحين منذ جيل الصحابة والتابعين وأتباعهم، ومرورا بمن سلك طريقهم من العلماء الراسخين ـ وهم الكثرة الكاثرة ـ، حتى إذا جاءت نَوْبَتُهُمْ كانوا درة التاج وأصحاب اللواء[1].

وعندما انزوى هؤلاء العلماء عن وسط الميدان، واختفت مصنفاتهم وتآليفهم ـ بفعل فاعل ـ نَسِيَتِ الأمةُ مذاق العلم، وتَجَرَّعَتْ علقم الجهل وهي تظنه أكسير العلم القديم! فضلّتْ طريقها بغياب الأَدِلَّاء، وتَخَبَّطَتْ يمينا وشمالا خلف من قفزوا على مقاعد العلماء مُتَزَيِّينَ بأزيائهم، وتَصَدَّرُوا وهم ليسوا أهلا لذلك.

وهؤلاء الأدعياء منذ ظهورهم يتربصون بالأزهر ومنهجه ـ عقيدةً وفقهًا وسلوكًا ـ، ويسلكون في ذلك كل السبل، بما فيها لَيُّ أعناق الحقائق وتزوير وقائع التاريخ، لِيُوهِمُوا الناس أن الأزهر على ضلالة في عقيدته وفقهه وعلومه! فيخلو لهم الميدان ويتمكنوا من امتلاك عقول الناس وتوجيههم إلى حيث شاءوا بعد تخريب عقولهم وخداع أبصارهم.

لذلك كان من الضروري إعادةُ الأمة إلى المسار الصحيح حتى تَسْتَرِدَّ عافيتها. ولكي تعود إلى هذا المسار لا بد من تصحيح المعارف وتنقيتها من الشوائب والدخائل.

(١) ويشارك الأزهرَ في هذا عددٌ من المدارس الإسلامية التي سارت على نفس نهجه وفي نفس طريقه، كالزيتونة والقرويين وندوة العلماء ومدارس الشام. لكن قدّر الله تعالى أن يكون للأزهر الزعامة التاريخية والواقعية بفضل ما حباه الله تعالى من موقع متميز وأحداث شهدت عليها أركانه جعلته يحظى بتلك المكانة ويفوق أقرانه.

وهذا أولا: يكون بالإكثار من طباعة الكتب التي تصحح الأفكار والمفاهيم.

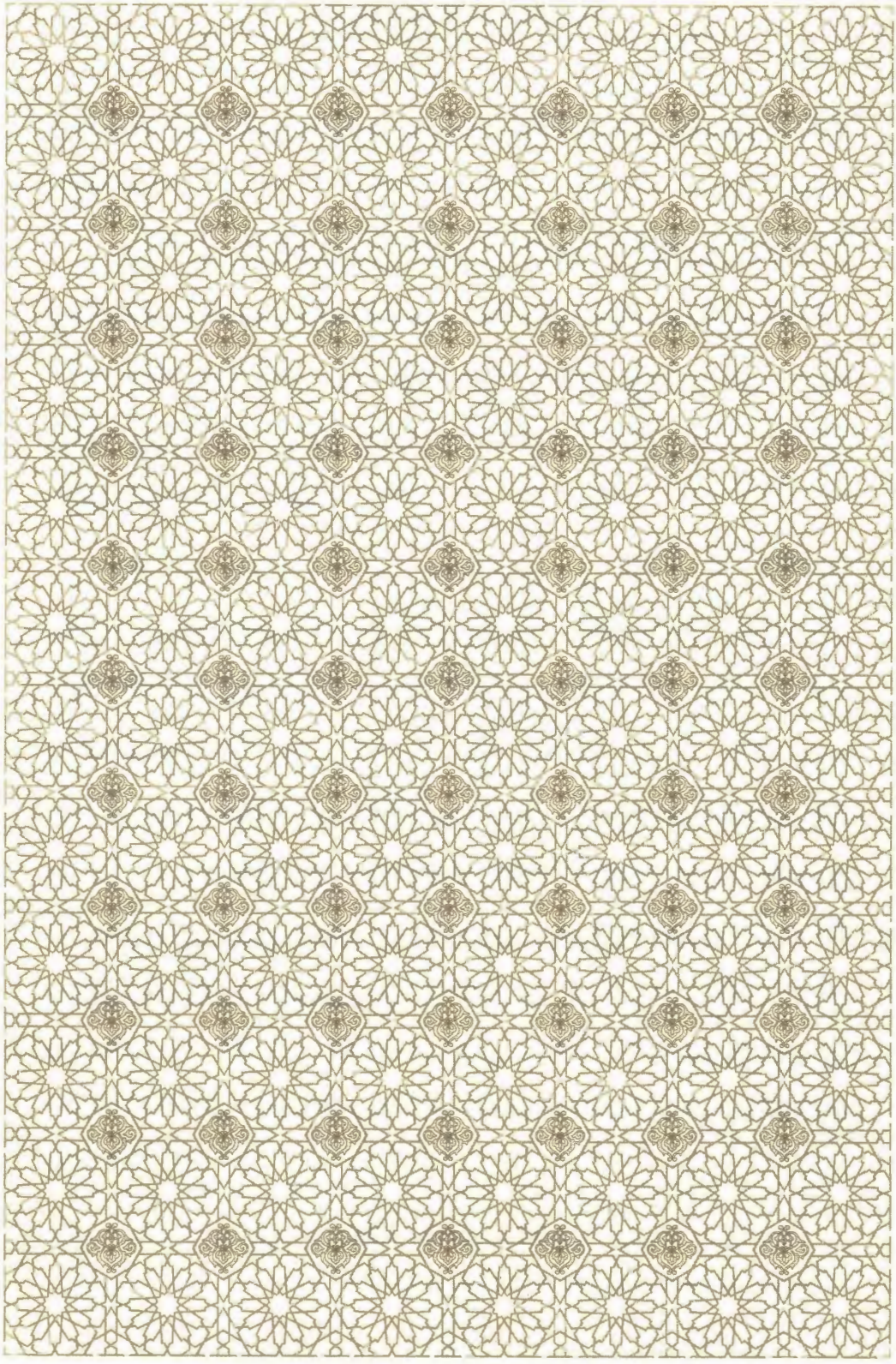
وثانيا: بقيام المخلصين من الأزهريين ـ ومن على طريقتهم ـ بدورهم في التوعية والتعليم، وتعريف الناس بالحقائق في مختلف مجالات الحياة.

وثالثا: بِتَكَاتُفِ كل غيور على الدين والأمة وكل قادر بنفسه وماله ووقته ـ وعلى حسب درايته واختصاصه ـ، لإنجاح مشروع إعادة الأمة إلى طريقها الذي انحرفت عنه.

لذلك فإن هذه السلسلة تعتبر خطوة صغيرة في هذا المسار. أسأل الله تعالى أن تتلوها خطوات، وأن تُكَلَّلَ بالنجاح وتظفرَ بتحقق الغاية، وأن تكون خالصة لوجهه، مُتَقَبَّلَةً عنده، وَذُخْرًا يوم القيامة لكل من شارك فيها وسعى في إنجاحها.

ويشهد الله تعالى، أنه لولا انشغالُ سادتنا من أهل العلم والتحقيق بما هو مهمٌّ ومفيد ومطلوب في هذا المجال، وتكاثرُ المشاغل عليهم، ومعرفتي أن العمل على إخراج مخطوطاتِ الأزهريين وخدمةِ مصنفاتِهم عملٌ ضخمٌ يحتاج لجهد كل الأزهريين لعقودٍ متطاولة من الزمان، مع تكالب الموانع والمثبطات، ما فكرتُ ـ ولا انشغل مثلي ـ بهذا الأمر، ولا تقدمتُ فيه خطوة واحدة قبل تكميل نفسي بالعلم والعمل، ولكن لله الأمر من قبل ومن بعد.

** ** **



بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله وسلم وبارك على سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين والتابعين بإحسان

مقدمة التحقيق

الحمد لله الكبير المتعال، الْمُتَوَحِّدِ بصفات الجلال والكمال، الْمُنَزَّهِ عن النقص والشبيه والمثال، الْمُبَرَّءِ من وصمات التحيز والتمكن والحركة والانتقال والزوال والاتصال والانفصال.

خَلَقَ بعلمه وإرادته وقدرته جميعَ العالم بإِنْسِهِ وملائكته وجِنِّهِ وأراضيه وسمواته، لا رب سواه. وهَدَى بفضله وحكمته ومشيئته مَنْ آمَنَ بأنْ دَلّه على طريق التدبر في مخلوقاته وما تحتوي من براهين آياته، وأضلَّ الكافر وما هداه.

أرسل رسله وأنزل كتبه هداية للناس وتعليما، وَوَعَدَ من أطاعهم مغفرة وتمكينا وجنة ونعيما، وتَوَعَّدَ من عصاهم ـ استخفافا ونُكْرًا وخالف هداهم جُحُودًا وكُفْرًا ـ بأنْ جَعَلَ لهم أنكالا وجحيما، وطعاما ذا غُصَّةٍ وعذابا أليما.

والصلاة والسلام على سيدنا ومولانا محمد، بابِ السعد ذي العَزْمِ

الْمُسَدَّدْ، وعنوان الفضل ذي المجد المؤبّد، مَن لِدينِ إبراهيم الخليل ﷺ بتوفيق ربه جَدَّدَ، ولأنوار دين الله وظِلِّ شريعته على الأرض مَدَّدَ، وعلى الكفار بأمر من الله ضَيَّقَ وشَدَّدَ، ولظلمات الشرك والبطل بتأييد مولاه أزالَ وَبَدَّدَ.

وعلى آله الذين جعل الله حبهم عبادة، ومودتهم سعادة، وقَرَنَ الصلاةَ عليهم بالصَّلاةِ عَلى حَبِيبِه سيدنا ومولانا محمد ﷺ فكانت لهم مَنْقَبَةً بين الناس وزيادة.

وعلى أصحابه خيرِ الأبرار، وأَبَرِّ الأخيار، وسادة الناس من المهاجرين والأنصار، من آمنوا برسوله وعَزَّرُوهُ ونصروه، وحَمَلُوا دينَ الله حَمْلَ القويِّ الأمينِ إلى الخلق فبلّغوه ونشروه. مَلَأُوا الأرض عِلما وعدلا، وسادوا الناس نُبْلًا وأخلاقا وفضْلًا.

وعلى التابعين لهم بإحسان، وعزم وإيمان. إلى يوم الدين.

اللهم اجعلنا معهم، واحشرنا في زمرتهم، ولا تحرمنا من صحبتهم، في الفردوس الأعلى بجوار حبيبك ومصطفاك سيدنا ومولانا محمد ﷺ. آمين.

أما بعد..

فإن الله تعالى أرسل سيدنا ومولانا محمدا ﷺ، وأنزَلَ عليه كتابا تمس آياتُه شغافَ القلوب الحية المتعطشة إلى معرفة الحق، فانطلق ﷺ في قومه صادعًا بأمر ربه تعالى، يبلغهم رسالته إليهم ويتلو آياته عليهم. فانفتحت له قلوب المخلصين منهم وأقبلت عليه، وأذعنَتْ عقول ذوي الحِجَا فيهم

واشْرَأَبَّتْ إليه، لِما وجدَتْ في هذه الآيات من دلائل الحق، وبراهين تَنْزِيهِ الرب سبحانه عن أن يكون حجرا أو شجرا أو بشرا، أو أن يشبه شيئا من ذلك.

وساعَدَهم على قبول ما جاء به: فطرةٌ سليمة لم تُلَوِّثْهَا أدرانُ الْمَدَنِيَّة المنحرفة، وسليقةٌ معتدلة لم تُكَدِّرْهَا العُجْمةُ الوافدة، وقلوبٌ حيةٌ لم تُلْفِتْها زخرفةُ الدنيا عن التدبر والنظر.. فوَعَوْا عنه ما بلّغ عن ربه تعالى وعملوا بما فيه، وعرفوا حدوده وأحكامه وأوامره ونواهيه، وجعلوه نبراسا ومنهاجا عاشوا على اتّباع هديه طوال حياتهم. وفهموا بتلك السليقة العربية الصافية ما ترمي إليه ألفاظُه من المقاصد والأحكام والعبر، ولم يحتاجوا إلى علوم تساعدهم على فهمه وإدراك معانيه، ولا إلى مَعَاجِمَ يَتَبَيَّنُونَ فيها معاني ما يَقْرَءُونَه من الكتاب.

ثم إنهم بعد وفاة نبيهم ﷺ حملوا المشعل بدورهم ورفعوا الراية لتبليغ هذا الوحي إلى بقية الأمم. فوصل إلينا القرآنُ الكريمُ والسنةُ النبويةُ المطهرةُ وسائرُ علومِ الدينِ بأسانيدَ متصلةٍ، تبدأ من المنبع الصافي والمورد الضافي ـ بأبي هو وأمي ﷺ ـ حتى تنتهيَ إلينا. فقد كان كلُّ جيل من أجيال هذه الأمة يؤدي ما تحمَّله من القرآن والسنة والعلم إلى الجيل الذي يليه، يُلْقِيهِ إليه بعد اعتنائه به أشدَّ وأجودَ ما يكون من العناية.

ولكنّ الأجيال اللاحقة لم تكن بنفس مَلَكات الأجيال الفاضلة الأولى، فقد اختلط العرب بغيرهم اختلاط أنساب وحضارات وثقافات، وتأثرت لغتهم بلغات غيرهم، وتَكَدَّرَتْ سليقتهم الصافية بما شابها من

لوازم هذا الاختلاط، فاشتبهتْ عليهم بعض المعاني في الأذهان، وظهر اللحن والخطأ في الألسنة.

فاستحدثَ أُولُو العلم والعزم منهم علوما استنبطوها واسْتَقْرَءُوها من إرث أسلافهم، يتَلَمَّسُون بها هديهم، ويرسمون لسلوكه طريقا واضحا لا يزيغ عنه مبتغٍ للحق، ويقومون من خلال تلك العلوم بحفظ الدين من تحريف المبطلين وهذيان الجاهلين، الذين يَتَّكِئُون على فهمٍ سقيمٍ لكلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ، أو على شبهات استقرت في أوهامهم ظنوها حججا عقلية تخالف ما جاء في كتاب الله ﷻ وسنة رسوله ﷺ.

فكانوا كلما استحدث أهلُ البدع طريقة وشبهة يلبِّسُون بها على الناس، استحدثوا هم كذلك ردا عليهم استنبطوه من أصول الدين، ليردوا الأمور إلى نصابها، وليحافظوا على عقائد العوام من أن ينالها تشويش أو بلبلة من أهل البدع.

قال العلامة التفتازاني: (وقد كان الأوائل من الصحابة والتابعين رضوان الله عليهم أجمعين ـ لصفاء عقائدهم ببركة صحبة النبي ﷺ وقُرب العهد بزمانه، ولقلة الوقائع والاختلافات، وتمكُّنهم من المراجعة إلى الثقات ـ مستغنين عن تدوين العِلْمَيْن[1] وترتيبهما أبوابا وفصولا، وتقرير مباحثهما فروعا وأصولا. إلى أن حدثت الفتن بين المسلمين، وغلب البغي على أئمة الدين، وظهر اختلاف الآراء والميل إلى البدع والأهواء، وكثرت الفتاوى والواقعات، والرجوع إلى العلماء في المهمات.

(١) يعني علم العقيدة وإثباتها والرد على شبهات المبتدعة، وعلم الفقه وأصوله.

فاشتغلوا بالنظر والاستدلال والاجتهاد والاستنباط وتمهيد القواعد والأصول، وترتيب الأبواب والفصول، وتكثير المسائل بأدلتها، وإيراد الشبه بأجوبتها، وتعيين الأوضاع والاصطلاحات، وتبيين المذاهب والاختلافات)[1] اهـ.

وبهذا يردُّ على من يَهْرِفُ بما لا يعرف، مدَّعِيًا أن علم الكلام علمٌ مستحدَثٌ لم يكن معروفا على عهد النبي ﷺ وأصحابه رضي الله عنهم.

والذي اشتهر بين الناس أن اختلاف المسلمين في مباحث العقيدة وانقسامَهم فيها إلى فرق متعددة، يعود إلى ترجمة كتب الفلسفة والمنطق الإغريقِيَّيْن أيام الدولة العباسية. وفسر الكثيرون منهم اتساعَ حركة الترجمة بأنها انعكاسٌ لتَوَقُّفِ حركة الفتوح الإسلامية، وانغماسِ الناس في الترف والمتع الدنيوية، وأن البحث في هذه المسائل العقلية نتج عن حالة من الدعة والفتور أصابت المسلمين.

والحق أن هذا الكلام لا يُسلّم بإطلاقه. فلم يكن الترفُ سببا رئيسا في البحث عن القضايا الكلامية والاستدلال على مسائل الاعتقاد، فضلا عن أن يكون السبب الوحيد.

وكيف تكون الترف والدعة والانغماس في متع الدنيا أسبابا لأهلها في البحث وإجهاد العقل والتصدي للمناظرات وإصلاح الفكر؟ هذه دعوى راجت على كثيرين وانطلت عليهم دون البحث في حقيقتها.

فاختلاف المسلمين في مباحث العقيدة يرجع إلى ما قبل عهد العباسيين،

(١) شرح العقائد النَّسَفِيَّة للتفتازاني، ص: (١٥ ـ ١٦).

بل وقبل الدولة الأُمَوِيَّةِ أيضا.

وقد ثبت أن بعض الصحابة الكرام رضوان الله عليهم أجمعين لهم محاورات ومجادلات مع أهل البدع، والبعض الآخر لم يقبلوا النقاش مع أهل البدع واكتفوا بالإنكار عليهم. مما يثبت أن الاختلاف كان مبكّرا ولم يتأخر إلى ما بعد عصر الترجمة.

وقد أخرج البزار والدارقطني في الأفراد وابن مردويه وابن عساكر عن سعيد بن المسيب: (أن رجلا يقال له صُبَيْغٌ كان يسأل عن المتشابه في القرآن، ويُكثِر من تلك المسائل بين الناس، فأرسلوه إلى عمر بن الخطاب ليرى رأيه فيه،...، فقال عمر من أنت؟ قال: أنا عبد الله صبيغ، فقال عمر: وأنا عبد الله عمر، وأمر بِعَرَاجِينِ النخل[1]، ليضرب بها صبيغا، فصُرع الرجل من شدة الضرب وأغمي عليه مرات، فلما أفاق قال: يا أمير المؤمنين، إن كنتَ تريد قتلي فاقتلني قتلا جميلا، وإن كنت تريد شفائي مما أصابني فقد والله شُفِيتُ، ولا أجد الذي كان برأسي)[2] اهـ.

وظهرت في عهدهم كذلك بدعةُ الكلام في القَدَر، وقد أنكر عبد الله بن عمر رضي الله تعالى عنهما على المتكلمين فيه.

روى الإمام مسلم عن يحيى بن يعمر أنه قال: (كان أول من قال في القدر بالبصرة معبد الجهنيُّ[3] فانطلقتُ أنا وحميد بن عبد الرحمن

(١) عراجين: جمع عُرْجُون، وهو أصل العذق الذي يعوجّ ويؤخذ منه الجَرِيد.

(٢) الدر المنثور في التأويل بالمأثور (٢/٢٩٦).

(٣) معبد بن عبد الله بن عكيم، وقيل ابن خالد، الجهني البصري، أول من تكلم في مسائل القدر بالباطل في البصرة. ونهى الحسن البصريُّ الناسَ عن مجالسته، وقال: ضال مضل. صَلَبَهُ عبد الملك بن مروان بدمشق على القول في القدر، ثم قتله سنة ٨٠هـ. وقيل الذي=

الحميري حاجَّيْن أو معتمِرَيْن فقلنا: لو لقينا أحدا من أصحاب رسول الله ﷺ فسألناه عما يقول هؤلاء في القدر، فَوُفِّقَ لنا عبدُ الله بن عمر بن الخطاب داخلا المسجد، فاكتنفْتُه أنا وصاحبي، أحدنا عن يمينه والآخر عن شماله، فظننت أن صاحبي سَيَكِلُ الكلامَ إلى، فقلت: أبا عبد الرحمن، إنه قد ظهر قِبَلَنَا ناسٌ يقرءون القرآن ويتَقَفَّرُون العلم ـ وذكر من شأنهم ـ، وأنهم يزعمون أن لا قدر، وأن الأمر أُنُفٌ. قال عبد الله: فإذا لقيتَ أولئك فأخبرهم أني بريء منهم وأنهم برآء مني. والذى يحلف به عبد الله بن عمر، لو أن لأحدهم مثل أُحُدٍ ذهبا فأنفقه ما قَبِلَ الله منه حتى يؤمن بالقدر،...)[1].

وكانت بداية بدعة التشيع في عهد عليٍّ رضي الله تعالى عنه. وخرجَتْ عليه الخوارج كذلك، وقام هو وعبد الله بن عباس رضي الله عنهم جميعا بمناظرتهم أكثر من مرة. نذكر شيئا منها باختصار.

كما ظهرت بدايات الاعتزال والحَشْو مِن بعض مَن كان يحضر حلقة الحسن البصري[2].

= قتله هو الحجاج بن يوسف الثقفي بعد تعذيبه، وأتباعه يلقّبون القدَرية، نسبةً إلى القدَر. انظر: ميزان الاعتدال (٦/٤٦٥)، الأعلام (٧/٢٦٤)، وغيرهما.

(١) مسلم: (١٠٢).

(٢) إمام أهل البصرة وأحد كبار التابعين والعلماء الفقهاء الفصحاء الشجعان النساك. كانت أمه مولاةً لأم المؤمنين أم سلمة ﵂، فربما غابت فتعطيه أم سلمة ثديها تُعَلِّلُهُ به إلى أن تجيء أمه فيدر عليه ثديها، فكانوا يقولون فصاحته من بركة ذلك. وكانت أم سلمة تخرجه إلى الصحابة وهو صغير، فأخرجته إلى عمر فدعا له وقال: اللهم فقهه في الدين وحببه إلى الناس. وشب في كنف علي بن أبي طالب، وعظمت هيبته في القلوب فكان يدخل على الولاة فيأمرهم وينهاهم لا يخاف في الحق لومة لائم، توفي سنة ١١٠هـ. انظر سير أعلام النبلاء: (٤/٥٦٣).

كل ذلك يثبت أن الاختلاف في بعض مباحث العقيدة أسبق في الوجود من حركة الترجمة. فلا يصح بعد ذلك أن يقال ـ بإطلاق ـ بأن ترجمة كتب المنطق والفلسفة كانت هي السبب في إضلال المسلمين وتفرقهم في مباحث الاعتقاد.

*** والصواب أن ذلك الاختلاف والتفرق يرجع إلى عاملين رئيسَيْن:**

الأول: كثرة الفتوحات الإسلامية، ودخول الناس في الإسلام أفواجا. والبلادُ المفتوحة كان فيها العرب والعجم، مما أثَّرَ في اللسان العربي الفصيح والسليقة العربية الصافية التي كانت تميز الصحابة رضوان الله تعالى عليهم. فمن المعروف أن النبي ﷺ بُعثَ بين أفصح الناس لسانا وأسرعهم بديهة وأَصَحِّهِمْ سليقة، فلم يكونوا عاجزين عن فهم كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ على الوجه الصحيح، هكذا كان حال المهاجرين والأنصار، بل وحال الكفار الذين عاندوا الدعوة. فلأنهم فهموا ما يستتبعه الإسلام من مسئوليات، رفضوه وحاربوا النبي ﷺ.

لكن عندما دخلَتْ في الإسلام شعوبٌ لا تعرف العربية ولا مدلولات خطابها ولا ما تفيده تراكيب الجُمَل فيها. وفوق ذلك كان منهم المتأثِّرُون بقوالب معينة للتفكير، وقضايا بعينها هي كل معلوماتهم عن الألوهية، أرادوا فَهْم الإسلام من خلال هذه القوالب والقضايا، فأدّى ذلك إلى وقوعهم في أخطاء جسيمة، في أبواب العقائد والأحكام الشرعية.

والثاني: أن بعض من دخلوا الإسلام لم يدخلوه عن إيمان ومحبة وإذعان، بل دخلوه حنقا وحقدا وكيدا منهم للمسلمين الذين فتحوا بلادهم

وأزالوا الطواغيت عنها، فاستتر أولئك الحاقدون بالإسلام ليلبّسوا على المسلمين دينهم ويُشَكِّكُوهُمْ فيه. وأصدق مثال لذلك هو عبد الله بن سَبَأ[1] اليهودي، الذي اخترع بدعة التشيع في عهد علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه.

لذلك. ما من فتنة فكرية وقعت بين المسلمين إلا وسببها الجهل بلغة القرآن، أو إلقاء الشبهات بدافع من الحقد على الإسلام.

ورغم ذلك، كان وجود الصحابة وكبار التابعين أمانا للناس من الفهم المغلوط للنصوص، ومن الشبهات والتمويهات التي دسّها المُلَبِّسونَ. فمهما حاول مبتدع أن يفسد في الدين ـ بقصد أو بغير قصد ـ، كان يجد من يردّ عليه ويحذر الناس منه.

فقد كانوا يقفون ضد هذه المقولات بحزم. تارة بالبراءة من أهلها، كما فعل ابن عمر ﷺ مع القَدَرِيَّة، أو بإهانتهم واحتقارهم كما فعل عمر بن الخطاب ﷺ مع صبيغ، أو بالتشنيع عليهم وفضحهم على رءوس الأشهاد كما فعل طاووس بن كيسان[2] مع معبد الجُهَنِيّ رأس القدَرية حين رآه في المطاف، حيث التفت إلى الناس وقال: هذا معبد فأهينوه[3]. أو بقتلهم

(١) من غلاة الزنادقة. زعم أن القرآن جزء من تسعة أجزاء وعلمه عند علي، وكان يقع في أبي بكر وعمر ﷺ، وله أتباع يعتقدون ألوهية على بن أبي طالب، وقد أحرقهم عليٌّ بالنار في خلافته. توفي نحو سنة ٤٠ هـ. انظر لسان الميزان (٣/٢٩٨).

(٢) طاووس بن كيسان الهمداني، من أكابر التابعين تفقها في الدين ورواية للحديث، وتقشفا في العيش، وجرأة على وعظ الخلفاء والملوك. توفي سنة ١٠٦هـ. انظر: الأعلام للزركلي (٣/٢٢٤).

(٣) الضعفاء الكبير للعقيلي: (٤/٢١٨)، تهذيب الكمال: (١٨/٢٤٠).

وقطع دابر فتنتهم بعد إقامة الحجة عليهم وتكفيرهم، كما فُعل بغَيْلاَن الدمشقي[1] الذي تتلمذ لمعبد الجهني، حين أصر على هذه العقيدة الفاسدة.

وبعد عصر الصحابة وكبار التابعين كان الأمر يتصاعد شيئا فشيئا، متزامنا مع الخلاف السياسي بين تلك الفرق. وبدأت مقالات جديدة في الظهور كذلك، بعد أن انفتح الباب ولا مُوصِد له، ولا مرجع يحتكم الناس إليه عند الخلاف إلا القليل من أهل العلم. حتى وصل الناس إلى عصر العباسيين وجاءت حركة الترجمة عن الإغريق، واتسع الخرق على الراتق. فقد رفع كل مبتدع رأسه بما يريد أن يقول، وبلبلوا أفكار الناس بشبهاتهم، وتكلموا في ذات الله وصفاته وأفعاله.

*** مواقف العلماء عند ظهور مقالات أهل البدع:**

ـ قبل دخولهم هذا المعترك وخوضهم بحره، رفض علماء أهل السنة الانسياقَ وراء هذه الموجة الثقافية الجديدة، لِمَا رأَوْه من خطورة المسلك. وأعرضوا عن الخوض في هذه اللُّجَج وحذروا الناس من الخوض فيها.

فعلى سبيل المثال: قد سُئل ربيعة بن أبي عبد الرحمن[2] عن قوله

(١) الرجل الثاني في القدَرية بعد معبد الجهني. كانت له أخبار ومجادلات في القدر مع أئمة عصره، ودعا عليه عمر بن عبد العزيز بما انتهى إليه أمره من القتل سنة ١٠٥هـ. انظر المجروحين لابن حبان (٢/٢٠٠).

(٢) الإمام الفقيه شيخُ مالكٍ، يقال له ربيعة الرأي، لأنه كان يُعرف بالرأي والقياس، وهو تابعي جليل حافظ. كان من أعقل الناس، وكان صاحب معضلات أهل المدينة ورئيسهم في الفتيا. واتفق العلماء من المحدثين وغيرهم على توثيقه وجلالته وعظم مرتبته في العلم والفهم. توفى بالمدينة سنة ١٣٣هـ. وقال الدراوردي: إذا قال مالِكٌ: وعليه أدركتُ أهل=

تعالى: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾[1]، فقال: (الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، ومن الله الرسالة، وعلى الرسول البلاغ، وعلينا التصديق)[2] اهـ.

ـ بل وكانوا ربما يتأثَّمون من محاورة أولئك المبتدعة، ويرون في هَجْرِهِمْ أفضل طريقة لاجتناب الناس إياهم.

ومن ذلك الآثار الصريحة عن الأئمة الكبار، أمثال أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد رحمهم الله تعالى في النهي عن مجالسة أصحاب الكلام. فقد كان لقبُ أصحاب الكلام في العصور الإسلامية الأولى يُطلق على المبتدعة خاصة.

قال تقي الدين الغَزِّيّ: (قال أبو حنيفة: لعن الله عمرو بن عبيد[3]، فإنه فتح للناس باباً إلى علم الكلام. وقال: قاتل الله جهم بن صفوان[4]،

= بلدنا، وأهل العلم ببلدنا، والأمر المُجْتَمَعُ عليه عندنا، فإنه يريد ربيعة وابن هرمز. وكان مالك يفضله ويثني عليه في الفقه والفضل، اهـ. انظر: تهذيب الأسماء واللغات (١/٢٦٤)، تذكرة الحفاظ (١/١١٨).

(١) طه: ٥.

(٢) شرح أصول اعتقاد أهل السنة للالكائي (٣/٣٩٨)، وسيأتي الكلام على هذا الأثر مفصلا في الحاشية إن شاء الله تعالى.

(٣) شيخ المعتزلة في عصره ومفتيها، وهو من رءوس الضلال كما وصفه الأئمة، على ما كان فيه من الزهد. قال أبو إسحاق الجوزجاني في أحوال الرجال (١/١٠٨): غير ثقة ضال، وكان غاليا في القدر، ما ينبغي أن يُكْتَب حديثه اهـ. وقال ابن الجوزي في الضعفاء والمتروكين نقلا عن ابن حبان (٢/٢٢٩): كان من أهل الورع والعبادة إلى أن أحدث ما أحدث، وكان يشتم الصحابة، ويكذب في الحديث وَهْمًا لا تعمُّدًا. توفي بمران قرب مكة سنة ١٤٤هـ.

(٤) قال الذهبي في السير (٦/٢٦): الكاتب المتكلم أُسُّ الضلالة ورأس الجهمية. كان ينكر=

ومقاتل بن سليمان[١]. هذا أفرط في النفي[٢]، وهذا أفرط في التشبيه)[٣] اهـ.

فالإمام رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى كان في أول الأمر ينهى عن الزيادة على المأثور والوارد من السنن والآثار المروية عن النبي ﷺ وأصحابه. مع أن الإمام الأعظم رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى اشتُهر عنه بعد ذلك مناظرةُ المبتدعة، وإسكاتهم بالحجة والدليل العقليَّيْن.. حتى أن بعض المحدّثين زعموا كفره، ونسَبَه بعضُهم إلى القول بالقدر وبعضهم إلى الإرجاء وبعضهم إلى القول بخلق القرآن رحمه الله تعالى ورضي عنه!

قال المرتضى الزبيدي: (الإمام أبو حنيفة وصاحباه ـ أبو يوسف ومحمد بن الحسن ـ أول من تكلم في أصول الدين[٤] بالتوسع وأتقنها

= الصفات، وكان يقول بخلق القرآن، ويقول: إن الله في الأمكنة كلها. قال ابن حزم: كان يخالف مقاتلا في التجسيم، اهـ. وقال ابن عساكر في تاريخ دمشق (٥/٣١٨): انتسب إليه خلق كثير. ومن قوله: أن الله تعالى لا يوصف بأنه حي عالم. اهـ. قتل سنة ١٢٨هـ.

(١) قال ابن الجوزي في الضعفاء والمتروكين: (٣/١٣٦): قال النسائي: الكذابون المعروفون بوضع الحديث على رسول الله ﷺ أربعة، ابن أبي يحيى بالمدينة، والواقدي ببغداد، ومقاتل بن سليمان بخراسان، ومحمد بن شعبة المصلوب بالشام. وقال ابن حبان: كان مقاتل يأخذ عن اليهود والنصارى علم القرآن الذي يوافق كتبهم، وكان مُشَبِّهاً، يُشَبِّهُ الرب ﷻ بالمخلوقين، وكان يكذب مع ذلك في الحديث، اهـ. وقال الذهبي في تذكرة الحفاظ (١/١٣١): متروك الحديث، وقد لطخ بالتجسيم مع أنه كان من أوعية العلم، بحرا في التفسير! اهـ. توفي سنة ١٥٠هـ.

(٢) يعني نَفْيَ صفات الباري سبحانه.

(٣) الطبقات السنية في تراجم الحنفية، لتقي الدين الغزي: (١/٣١).

(٤) المراد بالأصول هنا علم العقائد. فالأصول قسمان: أصول الدين وهي علوم العقيدة، وأصول الفقه وهو علم استنباط الأحكام الشرعية العملية من الأدلة.

بقواطع البراهين، على رأس المائة الأولى. وفي مناقب الكردري عن خالد بن زيد العمري: أنه كان أبو حنيفة وأبو يوسف ومحمد بن الحسن وزُفَر وحماد بن أبي حنيفة قد خصَمُوا الناسَ بالكلام، أي ألزموا المخالفين الحجة، وهم أئمة العلم)[1] اهـ.

ـ لكن أولئك الأئمة وغيرهم لَمَّا وجدوا أنَّ تركَهم الاحتكاكَ بأهل البدع وهجرَهم إياهم وإعراضهم عن مناقشتهم أو الخوض في المباحث التي يلقونها على الناس، نتج عنه إخلاءُ الميدان للمبتدعة وانفرادُهم بعقول الناس، اقتحموا باب علم الكلام بقوة، مستعينين في ذلك بما أوتوا من علم وفهم، فأعادوا تأصيله وترتيب مباحثه من جديد بما يتوافق مع النصوص القطعية الواردة في الكتاب والسنة، ليكون سلاحا ماضيا في أيديهم يقصمون به حجج أهل الضلال. يظهر ذلك بوضوح من خلال ملاحظة منهجهم في أول الأمر وتاليه.

قال الإمام الشهرستاني: (...، حتى انتهى الزمان إلى عبد الله بن سعيد الكُلاَّبِيّ[2]

(١) إتحاف السادة المتقين، للمرتضى الزبيدي: (٢/١٣ ـ ١٤).

(٢) قال الذهبي في السير (١١/١٧٥): أقرب المتكلمين إلى السنة، بل هو في مناظريهم، اهـ. وعلق شعيب الأرناؤوط: كان إمام أهل السنة قي عصره، وإليه مرجعها، وشيخ الإسلام ابن تيمية يمدحه في غير ما موضع في كتابه «منهاج السنة» وفي مجموعة رسائله ومسائله، ويعده من حذاق المثبتة وأئمتهم، ويرى أنه شارك الإمام أحمد وغيره من أئمة السلف في الرد على مقالات الجهمية. اهـ. وقال السبكي في طبقات الشافعية (٢/٣٠٠): وصفه الخطيب الرازي بأنه أحد متكلمي أهل السنة، دمّر المعتزلة في مجلس المأمون وفضحهم ببيانه، اهـ. وقال ابن حجر في الفتح عن مسائل الكلام والعقيدة في صحيح البخاري (١/٢٩٣):=

وأبي العباس القلانسي[1] والحارث بن أسد المحاسبي[2]. وهؤلاء كانوا من جملة السلف، إلا أنهم باشروا علم الكلام، وأيدوا عقائد السلف بحجج كلامية وبراهين أصولية، وصنَّف بعضهم ودرَّس بعضٌ)[3] اهـ.

وقال الإمام الزركشي: (إن الأئمة انتدبوا للرد على أهل البدع والضلال، وقد صنَّف الشافعيُّ كتاب «القياس»، ردَّ فيه على من قال بِقِدَم العالم من الملحدين، وكتاب «الرد على البراهمة» وغير ذلك، وأبو حنيفة «الفقه الأكبر» وكتاب «العالم والمتعلم»، رد فيه على المخالفين)[4] اهـ.

ـ وقد بلغ رفض بعض علماء السلف للولوج في هذا التيار أنْ نَهَى عن مجالسة المتكلمين من أهل السنة، الذين أحسوا بخطورة التجاهل لأهل البدع وتَرْكِهم يضلون الناس، وشعروا أن التقاعس عن مناظرة أولئك المبتدعة ودَحْضِ باطلهم سيترتب عليه أن يخلو الميدان لأهل البدع،

= وأما المسائل الكلامية فأكثرها من الكرابيسي وابن كلاب ونحوهما. اهـ. قلت: كان حيا قبل ٢٤٠ هـ ولا يعرف له تاريخ وفاة.

(١) أحمد بن عبد الرحمن بن خالد، من المعاصرين للإمام الأشعري، سمع منه الحاكم النيسابوري، وتوفي سنة ٣٥٥هـ. قال عنه الشهرستاني في الملل والنحل: (٨١)، وابن خلدون في المقدمة (٨٥٣): متكلم على مذهب أهل السنة. وقال بدر الدين بن جماعة في إيضاح الدليل (٢٤): أنه إمام أهل السنة الذي زادت تصانيفه في الكلام على مائة وخمسين كتابا.

(٢) قال ابن الصلاح في طبقات الفقهاء الشافعية (٤٣٩/١): إمام المسلمين في الفقه والأصول والتصوف والحديث والكلام، وكتبه في هذه العلوم أصولٌ من يصنف فيها، اهـ. وقال الخطيب في تاريخ بغداد (٢١١/٨): أحد من اجتمع له الزهد والمعرفة بعلم الظاهر والباطن، وكتبه كثيرة الفوائد جمة المنافع. اهـ. وترجمته حافلة، توفي سنة ٢٤٣هـ.

(٣) الملل والنحل للشهرستاني: (٨١).

(٤) تشنيف المسامع، للزركشي (٢٥٨/٤).

وينفردوا وحدهم بالناس، فيُشَوِّشُونَ عقائدهم بلا رادع ولا مُوقِف لهم على الحق والصواب. ومن ذلك: الأثر المشهور عن الإمام أحمد في النهي عن مجالسة الحارث بن أسد المحاسبي.

وعلق الإمام الغزالي على هجر أحمد للمحاسبي بقوله: (وبالغ أحمد في ذم الكلام، حتى هَجَرَ الحارثَ المحاسبي مع زهده وورعه، بسبب تصنيفه كتابا في الرد على المبتدعة، وقال له: ويحك! ألست تحكي بدعتهم أوَّلاً ثم تردّ عليهم؟، ألست تحمل الناس بتصنيفك على مطالعة البدعة والتفكر في تلك الشبهات، فيدعوهم ذلك إلى الرأي والبحث؟!!)[1] اهـ.

وقال الخطيب البغدادي: (...، إسماعيل بن إسحاق السَّرَّاج يقول: قال لي أحمد بن حنبل يوما: يبلغني أن الحارث يُكثِر الكَوْنَ عندك، فلو أحضرتَه منزلك وأجلستني من حيث لا يراني فأسمع كلامه، فقلت: السمع والطاعة لك يا أبا عبد الله،...، فحضر بعد المغرب وصعد غرفة في الدار، فاجتهد في وِرْدِهِ إلى أن فرغ، وحضر الحارث وأصحابه،...، فابتدأ واحد منهم وسأل الحارث عن مسألة، فأخذ في الكلام وأصحابه يستمعون وكأن على رءوسهم الطير، فمنهم من يبكي ومنهم من يزعق وهو في كلامه، فصعدت الغرفة لأتعرف حال أبي عبد الله، فوجدته قد بكى حتى غشي عليه، فانصرفت إليهم، ولم تزل تلك حالهم حتى أصبحوا فقاموا وتفرقوا، فصعدت إلى أبي عبد الله وهو متغير الحال، فقلت: كيف رأيت هؤلاء يا أبا عبد الله؟ فقال: ما أعلم أني رأيت مثل هؤلاء القوم، ولا سمعت في علم الحقائق مثل كلام هذا الرجل، وعلى ما وصفتُ من أحوالهم، فإني لا أرى

(١) إحياء علوم الدين، لأبي حامد الغزالي: (١/١٣٣).

لك صحبتهم، ثم قام وخرج)[1] اهـ.

وذكر التاج السبكي هذه القصة، قال: (وقال الحاكم أبو عبد الله... وساق القصة بتمامها... ثم قال: وفي رواية أخرى أن أحمد قال: لا أنكر من هذا شيئا)[2] اهـ.

ونقل ابن كثير تعليق البيهقي عليها بقوله: (يحتمل أنه كره له صحبتهم؛ لأن الحارث بن أسد وإن كان زاهداً، فإنه كان عنده شيء من علم الكلام، وكان أحمد يكره ذلك. أو كره له صحبتهم من أجل أنه لا يطيق سلوك طريقتهم وما هم عليه من الزهد والورع)[3] اهـ.

وعلق عليها الإمام تاج الدين السبكي، فقال: (تأمل هذه الحكاية بعين البصيرة، واعلم أن أحمد بن حنبل إنما لم يَرَ لهذا الرجل صحبتهم لقصوره عن مقامهم، فإنهم في مقامٍ ضيق لا يسلكه كل أحد، فيُخاف على سالكه، وإلا فأحمد قد بكى وشكر الحارث هذا الشكر، ولكلٍّ رأيٌ واجتهادٌ)[4] اهـ.

فرغم أن المحاسبي رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى من أهل السنة والجماعة ينافح عن عقيدتهم ويدافع عن طريقتهم، إلا أن ذلك لم يمنع الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى من التحذير من مجالسته حتى لا يتأثر الناس بعلم الكلام، فيقع ضعفاء العقول فريسة للشبهات.

(١) تاريخ بغداد للخطيب: (٨/٢١٥)

(٢) طبقات الشافعية الكبرى للسبكي: (٢/٢٧٩).

(٣) البداية والنهاية لابن كثير: (١٠/٣٦٣) في ترجمة الإمام أحمد.

(٤) طبقات الشافعية الكبرى للسبكي: (٢/٢٦٩).

وكذلك الآثار المشهورة في منابذة الإمام أحمد للحسين الكرابيسي[1] رحمهما الله تعالى، واحتدام الأمر بينهما.

قال ابن كثير: (أحمد بن حنبل كان تكلم فيه ـ أي الكرابيسي ـ بسبب مسألة اللفظ[2]، وكان هو أيضاً يتكلم في أحمد، فتجنَّب الناس الأخذ عنه لهذا السبب.

قلت [ابن كثير]: الذي رأيتُ عنه أنه قال: كلام الله غير مخلوق من كل الجهات، إلا أن لفظي بالقرآن مخلوق، ومن لم يقلْ إن لفظي بالقرآن مخلوق فهو كافر.

ثم قال ابن كثير: وهذا هو المنقول عن البخاري وداود بن علي الظاهري. وكان الإمام أحمد يسدُّ الباب في هذا، لأجل حسم مادة القول

(١) قال ابن حجر في تهذيب التهذيب (٢/٣١٠): الفقيه البغدادي. سمع الحديث الكثير وصحب الشافعي وحمل عنه العلم، وهو معدود في كبار أصحابه...، قال الخطيب البغدادي: كان فَهِمًا عالما فقيها، وله تصانيف كثيرة في الفقه وفي الأصول تدل على حسن فهمه وغزارة علمه. وذكر ابن منده في مسألة الإيمان: أن البخاري كان يصحب الكرابيسي، وأنه أخذ مسألة اللفظ عنه، اهـ. **قلت**: وقوله في مسألة اللفظ هو الصواب كما أوضح الذهبي. والإمام أحمد إنما هجره ليغلق الباب على من أراد التوصل إلى أن القرآن مخلوق، وسيأتي قول الإمام أحمد في مسألة اللفظ بعد ذلك. وتوفي سنة ٢٤٥ أو ٢٤٨هـ.

(٢) مسألة اللفظ: يُقصد بها تَلَفُّظُ القارئ بكلمات القرآن. فأهل السنة الأشاعرة والماتريدية والمحققون كالبخاري ومسلم والكرابيسي والقلانسي، وحتى الذهبي: على أن ألفاظنا ـ التي هي خليط من انبعاث الهواء الحامل للصوت من جوفنا وأفواهنا، وممزوجا بحركة اللسان والشفتين والفكين أثناء تلاوة القرآن ـ مخلوقةٌ، وليست هي صفة الله تبارك وتعالى، سواء كان المقروء قرآنا أو غيره. ويقابله ما ذهبت إليه طوائف من المبتدعة إلى أن ألفاظنا بالقرآن قديمة غير مخلوقة، وأنها هي صفة الله تبارك وتعالى. وما ذهبت إليه طوائف أخرى أن القرآن نفسه مخلوق!!

بخلق القرآن)[1] اهـ.

فممن كان يقول بقول الكرابيسي أيضاً: الإمام البخاري والإمام مسلم والحارث المحاسبي ومحمد بن نصر المَرْوَزِيّ[2] وغيرهم. وما الفتنة التي حدثت بين البخاري والذُّهَلِيّ[3] إلا بسبب هذه المسألة ـ مسألة اللفظ بالقرآن ـ. ولقد صنّف الإمام البخاري في هذه المسألة كتابه «خلق أفعال العباد» لإثبات رأيه فيها، والردّ على مخالفيه[4]. وأما الإمام مسلم، فقد كان يُظهِر القول باللفظ ولا يكتمه[5].

إذاً. نفهم من هذا أن الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى وغيره من كبار علماء السلف، أرادوا بهجرهم علماء الكلام من أهل السنة أن يغلقوا باب الكلام في الأمور التي يثيرها المبتدعة، ظنّاً منهم رحمهم الله تعالى أن اجتنابهم إياهم يُثْنِيهم عن الخوض في مثل هذه الأمور وينزع فتيل الفتنة. ويشهد لهذا الرأي ما قاله الحافظ الذهبي رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى.

(١) طبقات الفقهاء الشافعيين لابن كثير: (١/١٣٣).

(٢) أحد الأئمة المشهورين والعلماء الأكابر في الحديث والفقه والزهد، ولد ٢٠٢هـ وتوفي ٢٩٤هـ. قال الذهبي في تذكرة الحفاظ (٢/١٦٥): ذكر الخطيب أنه كان من أعلم الناس باختلاف الصحابة فمن بعدهم، اهـ.

(٣) محمد بن يحيى الذهلي، قال الذهبي في السير (١٢/٢٧٣): الإمام العلامة الحافظ البارع شيخ الإسلام وعالم أهل المشرق وإمام أهل الحديث بخراسان. قال الخطيب: كان أحد الأئمة العارفين، والحفاظ المتقنين. اهـ قلت: كان من أمراء المؤمنين في الحديث، روى عنه الأكابر في عصره، وأما الإمام مسلم، فقد ترك الرواية عنه، انتصاراً للبخاري في مسألة اللفظ بعدما عَرّض الذهلي به، رحم الله الجميع. توفي سنة ٢٥٨هـ.

(٤) أهل السنة الأشاعرة، حمد السنان وفوزي العنجري: (٥٣).

(٥) سير أعلام النبلاء للذهبي: (١٢/٤٥٣ وما بعدها)، (١٢/٥٧٢).

قال الذهبي: (ولا ريب أن ما ابتدعه الكرابيسي وحَرَّرَهُ في مسألة اللفظ وأنه مخلوقٌ هو حق، لكنْ أَبَاهُ الإمامُ أحمدُ لئلا يُتَذَرَّع به إلى القول بخلق القرآن، فسدّ البابَ)[1] اهـ.

ويشهد لهذا الرأي أيضا ما روي عن الإمام أحمد نفسه، أنه لا يرى من فَرّقَ بين اللفظ والملفوظ مبتدعا أو جهميا.

قال الذهبي: (كان هذا الإمام ـ يعني أحمد ـ لا يرى الخوض في هذا المبحث، خوفا من أن يُتذرّع به إلى القول بخلق القرآن.

ثم قال: ومعلومٌ أن التلفظَ شيءٌ من كَسْبِ القارئ غيرُ الملفوظ، والقراءة غير الشيء المقروء، والتلاوة وحسنها وتجويدها غير الْمَتْلُوّ. وصوتُ القارئ من كَسْبِه، فهو يُحدِث التلفظَ والصوتَ والحركةَ والنطقَ وإخراجَ الكلماتِ من أدواتِه المخلوقةِ، ولم يُحدِث كلمات القرآن ولا ترتيبه ولا تأليفه ولا معانيه[2].

ثم روى الذهبي عن الحاكم بسنده إلى فوران صاحب الإمام أحمد أنه قال: سألني الأثرم وأبو عبد الله المعيطي أن أطلب من أبي عبد الله ـ يعني الإمام أحمد ـ خلوة، فأسأله فيها عن أصحابنا الذين يفرقون بين اللفظ والمحكي. فسألته، فقال: القرآن كيف تُصُرِّفَ في أقواله وأفعاله فغير مخلوق، فأما أفعالنا فمخلوقة. قلتُ [فوران]: فاللفظية[3] تعدُّهم يا أبا عبد

(١) المرجع السابق: (١١/٥١٠)، (١٢/٨٢).

(٢) قلت: يقصد بالإحداث التَّلَبُّسَ بالفعل، وهو الكسب المعروف عند أهل السنة، وليس هو الإحداث المرادف للخلق، بمعنى الإيجاد من العدم كما تقول المعتزلة.

(٣) اللفظية: هم الذين يقولون بقول البخاري وابن كُلاّب والكرابيسي أن ألفاظنا بالقرآن=

الله في جملة الجهمية؟ فقال: لا، الجهمية الذين قالوا: القرآن مخلوق»[1] اهـ.

وكذلك ما يُروى عن الإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى من ترك الكلام وذم أهله، على ما كان من مناظراته لهم.

قال الحافظ الذهبي: (...، الربيع قال: قال لي الشافعي: لو أردت أن أضع على كل مخالف كتابا لفعلت، ولكن ليس الكلام من شأني، ولا أحب أن ينسب إليّ منه شيء)[2] اهـ.

قال الإمام البيهقي: (إنما أراد الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ بهذا الكلام حَفْصًا الفَرْدَ وأمثاله من أهل البدع، وهذا مراده بكل ما حُكِيَ عنه في ذم الكلام وذم أهله، غير أن بعض الرواة أطلقه، وبعضهم قيده، وفي تقييد مَنْ قَيّده دليل على مراده. وعن أبي الوليد بن الجارود قال: دخل حفص الفرد على الشافعي فكلمه، ثم خرج إلينا الشافعي، فقال لنا: لَأَنْ يلقى اللهَ العبدُ بذنوب مثل جبال تهامة خير له من أن يلقاه باعتقاد حرف مما عليه هذا الرجل وأصحابه، وكان يقول بخلق القرآن.

ثم قال البيهقي: وهذه الروايات تدل على مراده بما أُطلق عنه فيما تقدم وفيما لم يُذكر هاهنا. وكيف يكون كلام أهل السنة والجماعة مذموما

= مخلوقة، وقد وافقهم الذهبي وابن كثير وعامة المحققين من أهل العلم. وحتى الإمام أحمد في هذا الأثر هنا يوافقهم ولا يبدّعهم، لكنه لم يكن يحب أن يسمعه المبتدعة فيجدوا فيه طريقا لخلطه بمقالتهم أن القرآن نفسه مخلوق.

(١) سير أعلام النبلاء للذهبي: (١١/٢٩٠).

(٢) المرجع السابق: (١٠/٣١).

عنده، وقد تكلم فيه، وناظَرَ من ناظره فيه، وكشف عن تمويه من ألقى إلى سمع بعض أصحابه من أهل الأهواء شيئا مما هم فيه)[1] اهـ.

فالإمام الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى ناظَر المبتدعة عندما لم يجد من ذلك بُدًّا، ومناظرته لحفص الفرد مذكورة مشهورة عند أهل العلم.

وقال البيهقي أيضا: (كلَّم الشافعيُّ يوما بعض الفقهاء، فدقّق عليه وحقّق وطالَب وضيق ـ أي الشافعي رَحِمَهُ اللَّهُ ـ، فقيل: يا أبا عبد الله، هذا لأهل الكلام لا لأهل الحلال والحرام، فقال: أحْكَمْنا ذاك قبل هذا)[2] اهـ.

وقال الذهبي: (...، الربيع بن سليمان قال: حضر عبدُ الله بن عبد الحكم ويوسفُ بن عمرو وحفصٌ الفرد، وكان الشافعي يُسَميه حفصا المنفرد، فسأل حفصٌ عبدَ الله: ما تقول في القرآن؟ فأبى أن يجيبه، فسأل يوسف فلم يجبه، وأشار إلى الشافعي، فسأل الشافعي واحتج عليه، فطالت فيه المناظرة، فقام الشافعي بالحجة عليه بأن القرآن كلام الله غير مخلوق، وبكفر حفص)[3] اهـ.

وكذلك الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى، ناظر من اختبروه من المعتزلة في مسألة خلق القرآن وهو معروض على السياط، فكان يبين لمن يسأله بالحجة والدليل العقلي.

قال الذهبي: (قال أبو عبد الله ـ يعني الإمام أحمد ـ: قال لي إسحاق

(١) مناقب الشافعي للبيهقي: (١/٤٥٣ ـ ٤٥٤).

(٢) المرجع السابق: (١/٤٥٧).

(٣) سير أعلام النبلاء للذهبي: (١٠/٣٢).

بن إبراهيم[1] لا تُعْلِمْ أحدا أني سألتك عن القرآن! فقلتُ له: مسألة مسترشد أو مسألة متعنت؟ قال: بل مسترشد، قلت: القرآن كلام الله ليس بمخلوق، وقال لي: من أين قلت إنه غير مخلوق؟ فقلت: قال الله: ﴿أَلَا لَهُ ٱلْخَلْقُ وَٱلْأَمْرُ﴾[2]، ففَرّقَ ـ أي اللهُ تعالى ـ بين الخلق والأمر. قلت[3]: يعني إنما خلق الكائنات بأمره، وهو قوله: «كن»، ثم قال لي: عمن تحكي أنه ليس بمخلوق؟ قلت: عن جعفر بن محمد، قال: ليس بخالق ولا مخلوق)[4] اهـ.

ومن قبل هؤلاء جميعا كان فقيه المدينة الإمام ابن هرمز، وهو شيخ الإمام مالك رحمهما الله تعالى متقنا في الكلام، مفحِما لأهل البدع، لا يتحرج من مناقشهم والرد عليهم بقواعد المتكلمين.

قال الإمام البيهقي: (...، مالِك: أنه دخل يوما على عبد الله بن يزيد بن هرمز، فذكر قصة، ثم قال: وكان ـ يعني ابن هرمز ـ بصيرا بالكلام، وكان يرد على أهل الأهواء، وكان من أعلم الناس بما اختلفوا فيه من هذه الأهواء)[5] اهـ.

وقال عنه الذهبي: (فقيه المدينة، عداده في التابعين، وقلّما روى، كان يتعبّد ويتزهّد، جالسه مالك كثيرا وأخذ عنه. قال مالك: كنت أحب أن أقتدي به، وكان قليل الفتيا شديد التحفظ، وكان بصيرا بالكلام، يرد على

(١) أحد أمراء الواثق من بني العباس.
(٢) الأعراف: ٥٤.
(٣) لم يبين الذهبي من القائل، هل هو أحمد أو ابنه صالح أو الذهبي نفسه.
(٤) سير أعلام النبلاء للذهبي: (١١/٢٦٥).
(٥) شعب الإيمان للبيهقي: (١/٩٦).

أهل الأهواء، كان من أعلم الناس بذلك)[1] اهـ.

بل والإمام مالك نفسه رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى صَنَّفَ في الكلام والرد على أهل البدع والأهواء، ورمى بسهمه في هذا الميدان، لكن لم يشتهر عنه ذلك في العصور المتأخرة كشهرة تأليفه الموطأ وتدريسه للحديث والفقه.

قال العلامة القاضي ابن فرحون: (اعلم أن لمالك رحمه الله أوضاعاً شريفة مروية عنه أكثرها بأسانيد صحيحة في غير فن من العلم، لكنها لم يشتهر عنه منها ولا واظب على إسماعه وروايته غير الموطأ،...، وسائر تآليفه إنما رواها عنه مَنْ كَتَبَ بها إليه أو سأله إياها. فمن أشهرها في هذا الباب: رسالته في القدر والرد على القدرية، وهو من خيار الكتب الدالة على سعة علمه)[2] اهـ.

فمن هنا يُعلَم أن ما يُروى عن الإمام مالك رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى في ذم الكلام وأهله، إنما يقصد به كلام المبتدعة وأهل الأهواء لا علم الكلام الممدوح، الذي صنف فيه بنفسه، وكان يمدح عليه ابن هرمز شيخه ويصفه بأنه كان بصيرا به ويرد به على أهل البدع[3].

ولا بد أن يصل الباحث المنصف بعد ما ذُكِر إلى أنهم رحمهم الله تعالى لم يخوضوا هذا البحر دون أن تدعو لذلك حاجة. كلا، وحاشاهم أن يتكلموا بشيء سكت عنه الصحابة والتابعون. لكنهم لمَّا رأوا الناس تَقَحَّمُوا هذا الباب، وخاضوا في هذا الأمر وحملوه على غير وجهه، ودعت الحاجة

(١) سير أعلام النبلاء للذهبي: (٦/٣٧٩).
(٢) الديباج المُذَهَّب، لابن فرحون: (١/١٤).
(٣) التبيان في الرد على من ذم علم الكلام، لجمال صقر: (٤٢).

إلى إلجام المبتدعة ونقض حججهم، اضطروا رحمهم الله تعالى إلى الكلام فيه تبياناً للحق، وكَفّاً للناس عن ذلك[1].

*** ظهور الفرق وتمايزها:**

ومن الضروري التَّنْوِيهُ إلى أنه في تلك الفترة بدأت تظهر التَّسْمِيَاتُ وتتميز الفرق وتنتسب إلى مؤسسيها وكبار شيوخها. حتى أن لقب أهل السنة نفسه بدأ يظهر في هذه الفترات تقريبا، ليتميز به أهل السنة عن غيرهم، بعد أن كان المسلمون ليس لهم اسمٌ غيرَ الإسلام.

ولعل أشهر الفرق التي برزت في تلك الفترة كانت المعتزلة، فقد عَبُّوا من علوم الإغريق الشيء الكثير، وناظروا الملاحدة في بداية أمرهم، وقمعوهم بالحجج العقلية وأسكتوا أصواتهم. إلا أنهم أغرقوا في علوم العقل، حتى طَفَّ ميزانهم عند الحكم في القضايا، وجعلوا العقل حاكما على كل شيء.

ولَمَّا افتتن الناس بهم لِمَا يستخدمونه من حجج وبراهين عقلية لم يعهدها المسلمون بتلك الطريقة، اتبعهم بعض خلفاء بني العباس ونصروا مذهبهم، فأصبحت لهم سلطة فكرية وقانونية، وناصرتهم سيوف الخلافة على كل من خالفهم، حتى وقعت الفتنة الكبرى المعروفة بفتنة «خَلْقِ القرآن»، حيث صمد فيها الإمام أحمد رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى ومجموعة من العلماء.

ورغم هذا الصمود لم تنته الفتنة، فقد كان الإمام أحمد كما سبق أن أشرنا ينهى عن علم الكلام والخوض فيه، وإن كانت له ردود عليهم إلا أنها أقل من القليل، فلم يندفع انبهار كثير من الناس بالمعتزلة.

(١) أهل السنة الأشاعرة، لحمد السنان، وفوزي العنجري: (٥٦).

وزاد الطين بلة أن العوام من الناس لما سمعوا كلام المعتزلة ورأوا سكوت عامة العبَّاد والفقهاء وعلماء الحديث الذين كانوا يمثلون أهل السنة في ذلك الوقت، ظنوا أن الحق مع المعتزلة.

وجدير بالذكر أن بعض أهل الحديث كتب تصانيف في بعض المسائل التي أثارها الجهمية والمعتزلة، فمنهم من أصاب ومنهم من أخطأ. بل منهم من تعدى وجاوز الحد أيضا، فكان على طرف النقيض من المعتزلة.

فالمعتزلة والجهمية بالغوا في نفي الصفات، وقابلهم بعض أولئك بالإغراق في الإثبات، وشبّهوا الله تعالى بخلقه، فأثبتوا لله حدّاً ينتهي إليه، وجِهَةً يتحيز فيها، ويدين ورجلا وعينين مثل المخلوقين.

كما ظهر محمد بن كَرَّام[1] إمام المُجَسِّمة في خراسان، وأثبت هو وأتباعه لله تعالى الحقائق اللغوية لبعض الألفاظ التي وردت في النصوص مضافة إليه تعالى، كاليد والعين والساق والمجيء والنزول والهرولة، مِمَّا يُوهِم مشابهةَ الله تعالى لخلقه، وادعوا أنها صفات له، إلا أنها لا تشبه صفات المخلوقين.

وعنهم أخذ الحَشوِيَّة[2] مذهبهم الباطل في صفات الله تعالى، وأنه

(١) قال الذهبي في السير (١٠٧/٢٣): السجستاني المبتدع شيخ الكرامية، كان زاهدا عابدا ربانيا، بعيد الصيت كثير الأصحاب، يروي الواهيات، قال ابن حبان: خُذل حتى التقط من المذاهب أرداها، ومن الأحاديث أوهاها، ثم جالس الجويباري وابن تميم، ولعلهما قد وضعا مائة ألف حديث! وقال خلق من الأتباع له: أن الباري جسم لا كالأجسام. توفي ٢٥٥هـ.

(٢) جاء في شرح المنهاج للإسْنَوِيّ (٣٠٩/١): اختُلف في الحشوية. فقيل: بإسكان الشين، لأن منهم المجسمة، والجسم محشو، والمشهور أنه بفتحها، نسبة إلى الحشا، لأنهم كانوا=

تعالى مَحَلٌّ للحوادث، وأنه يشبه خلقه من وجه ويخالفهم من وجه، وأن المشابهة ليست تامة بينهما. تعالى الله عن ذلك علوّا كبيرا.

*** ظهور الإمامين أبي الحسن الأشعري، وأبي منصور الماتُرِيدِي رحمهما الله تعالى:**

وفي خضم هذه العواصف المتلاطمة، قَيَّضَ الله سبحانه للسنة شيخ الإسلام والملة وناصر الدين أبا الحسن الأشعري رحمه الله تعالى ورضي عنه، وقد كان معتزليا في بداياته، وتربى في حجر أبي علي الجُبَّائِيّ شيخ المعتزلة، وأخذ عنه الاعتزال وبرع فيه وناب عنه في المناظرة مرات عديدة، حتى أنهم كانوا يعتبرونه خليفة الجبائي، فصارت ملكاته العقلية في أعلى درجات توهجها، وعرف طرق الحجج المعتزلية ورأى هشاشتها لو أحسن خصومهم استعمال العقل وحججه في مواطن الخلاف، وانتدب نفسه لهذه المهمة، فأسكتهم وأَلْقَمَهُمْ ألسنتهم في كل مناظرة واجههم فيها.

قال عنه الذهبي: (العلامة إمام المتكلمين، أبو الحسن علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن أمير البصرة بلال بن أبي بردة بن صاحب رسول الله ﷺ أبي موسى الأشعري عبد الله بن قيس بن حضار، اليماني، البصري،... وكان عجبا في الذكاء وقوة الفهم،... ولما برع في معرفة الاعتزال، كرهه وتبرأ منه، وصعد المنبر للناس، فتاب إلى الله تعالى منه، ثم أخذ يرد على المعتزلة،

= يجلسون أمام الحسن البصري في حلقته فوجد كلامهم رديئا، فقال: ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة، أي جانبها. والجانب يسمى حشا، ومنه الأحشاء لجوانب البطن.

ويهتك عوارهم،... قال الفقيه أبو بكر الصيرفي: كانت المعتزلة قد رفعوا رؤوسهم، حتى نشأ الأشعري فحجرهم في أقماع السمسم)[1] اهـ.

وقال الإمام ابن فورك: (انتقل الشيخ أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري ﷺ من مذاهب المعتزلة، إلى نصرة مذاهب أهل السنة والجماعة بالحجج العقلية، وصنَّف في ذلك الكتب)[2] اهـ.

وقال القاضي عياض: (صنف لأهل السنة التصانيف، وأقام الحجج على إثبات السنة، وما نفاه أهلُ البدع من صفات الله تعالى ورؤيته، وقدم كلامه وقدرته قال: تعلق بكتبه أهل السنة، وأخذوا عنه، ودرسوا عليه، وتفقهوا في طريقه، وكثر طلبته وأتباعه، لتعلُّم تلك الطرق في الذب عن السنة، وبَسْطِ الحجج والأدلة في نصر الملة، فسُموا باسمه فعرفوا بذلك - أي الأشاعرة،...، فأهل السنة من أهل المشرق والمغرب بحججه يحتجون وعلى منهاجه يذهبون. وقد أثنى عليه غير واحد منهم، وأثنوا على مذهبه وطريقته)[3] اهـ.

وقال ابن فرحون: (صنف التصانيف المبسوطة التي نفع الله بها الأمة، وناظر المعتزلة وظهر عليهم،...، ولأبي الحسن من التآليف المشهورة كتب كثيرة جدا عليها معول أهل السنة،...، ومن وقف على تآليفه رأى أن الله تعالى أيده بتوفيقه)[4] اهـ

(١) سير أعلام النبلاء للذهبي: (٢٩/٨٢).

(٢) تبيين كذب المفتري على الإمام الأشعري، لابن عساكر: (١٢٧).

(٣) ترتيب المدارك، للقاضي عياض: (٢/٥٢٤ - ٥٢٥ - ٥٢٦).

(٤) الديباج المذهب، لابن فرحون: (١/١١٢).

وقال ابن خلكان: (هو صاحب الأصول، والقائم بنصرة مذهب السنة)[1] اهـ.

وقال العلامة ابن خلدون: (...، إلى أن ظهر الشيخ أبو الحسن الأشعري، وناظر بعض مشيختهم ـ أي المعتزلة ـ في مسائل الصلاح والأصلح، فرفض طريقتهم، وكان على رأي عبد الله بن سعيد بن كُلاّب وأبي العباس القلانسي والحارث المحاسبي من أتباع السلف، وعلى طريقة السنة)[2] اهـ.

ومنذ ظهور ذلك الرجل وتصديه للمعتزلة، بدأت الكفة تميل تدريجيا إلى أهل السنة. وتَتَلْمَذَ على يديه خلق من أكابر علماء أهل السنة الذين أسسوا المدرسة الأشعرية في العقائد بعد ذلك، وأصبح أهل السنة في هذه العصور وما تلاها معروفين باسم الأشاعرة.

فالانتساب إليه رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى بمنزلة الانتساب إلى الأئمة الأربعة، أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد رضوان الله عليهم في الفروع الفقهية. إذ مع كونهم مختلفين في طرق الاستنباط واستخراج الأحكام، إلا أنهم متفقون على المصادر التي يصدرون عنها والموارد التي يردونها. وكذلك الإمام أبو الحسن الأشعري في أبواب أصول الدين، إنما هو آخِذٌ من القرآن الكريم والسنة الشريفة، وسائِرٌ على طريق السلف.

فقد أخذ أدلة القرآن والسنة وما تثبته نصوصهما من العقيدة الصحيحة،

(١) وفيات الأعيان لابن خلكان: (٣/٢٨٤).

(٢) مقدمة ابن خلدون: (٨٥٣).

وأيّدَها بالأدلة العقلية القاطعة. حيث كان أهل البدع في هذا الزمان يستخدمون الأدلة العقلية ويلبّسون على الناس عقائدهم، فكان لا بد أن يقوم علماء أهل السنة بالرد عليهم بطريقتهم، حتى لا يظن العوام أن أهل السنة عاجزون عن إثبات عقائدهم بالأدلة العقلية القطعية، أو أن العقل السليم لا يقبل عقيدة أهل السنة.

ـ فكما أن المسلم المالكي والحنفي والشافعي والحنبلي يطلق عليه أنه مسلم سُنِّيٌّ، ولم يطرأ عليه تغيير بسبب انتسابه إلى هؤلاء الأئمة، فكذلك المسلم الأشعري هو من أهل السنة على مذهب الإمام أبي الحسن الأشعري رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى.

فالانتساب إليه رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى إنما هو من حيث كونه أضاء تلك الطريق ونصب عليها نطاقاً وشَهَرَها في الأمة، بعد أن حاول أصحابُ البدع والأهواء طمسها[1].

قال الإمام البيهقي: (إلى أن بلغت النَّوْبَةُ إلى شيخنا أبي الحسن الأشعري رَحِمَهُ اللَّهُ، فلم يُحدِث في دين الله حَدَثاً، ولم يأت فيه ببدعة، بل أخذ أقاويل الصحابة والتابعين ومَن بعدهم من الأئمة في أصول الدين، فنصرها بزيادة شرح وتبيين، وأنّ ما قالوا وجاء به الشرع في الأصول صحيح في العقول. بخلاف ما زَعَمَ أهل الأهواء من أن بعضه لا يستقيم في الآراء، فكان في بيانه تقويةُ ما لم يُدَلَّ عليه من أهل السنة والجماعة، ونصرة أقاويل من مضى من الأئمة، كأبي حنيفة وسفيان الثوري من أهل الكوفة،

(١) أهل السنة الأشاعرة، لحمد السنان، وفوزي العنجري: (٣٤).

والأوزاعي وغيره من أهل الشام، ومالك والشافعي من أهل الحرمين، ومن نحا نحوهم من الحجاز وغيرها من سائر البلاد، وكأحمد بن حنبل وغيره من أهل الحديث، والليث بن سعد وغيره، والبخاري ومسلم إمامَيْ أهل الآثار وحُفَّاظ السنن التي عليها مدار الشرع، رضي الله عنهم أجمعين)[1] اهـ.

وقال الإمام ابن عساكر: (وهم ـ يعني الأشاعرة ـ المتمسكون بالكتاب والسنة، التاركون للأسباب الجالبة للفتنة، الصابرون على دينهم عند الابتلاء والمحنة، الظاهرون على عدوهم مع اطِّرَاح الانتصار والإِحْنَة، لا يتركون التمسك بالقرآن والحجج الأثرية، ولا يسلكون في المعقولات مسالك المُعَطِّلَة القَدَرِيَّة. لكنهم يجمعون في مسائل الأصول بين الأدلة السمعية وبراهين العقول، ويتجنبون إفراط المعتزلة ويتنكبون طرق المعطلة، ويَطَّرِحون تفريط المُجَسِّمَة المُشَبِّهَة، ويفضحون بالبراهين عقائد الفرق المُمَوِّهَة، وينكرون مذاهب الجهمية، وينفرون عن الكَرَّامِيّة والسالمية، ويُبْطِلُون مقالات القدرية ويُرَذِّلُون شُبَهَ الجَبْرِية.

فمذهبهم أوسط المذاهب، ومشربهم أعذب المشارب، ومنصبهم أكرم المناصب، ورتبتهم أعظم المراتب. فلا يؤثر فيهم قدح قادح، ولا يظهر فيهم جرح جارح)[2] اهـ.

ويشير الحافظ ابن عساكر رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى في آخر هذه الفقرة إلى ما لاكَتْه

(١) تبيين كذب المفتري لابن عساكر: (١٠٣)، وطبقات الشافعية الكبرى للسبكي: (٣٧٩/٣)، وانظر: أهل السنة الأشاعرة، لحمد السنان، وفوزي العنجري: (٣٥).

(٢) تبيين كذب المفتري لابن عساكر: (٣٩٧)، وانظر: أهل السنة الأشاعرة، لحمد السنان، وفوزي العنجري، ص: (٣٧).

ألسنة بعض القادحين والجارحين له ولمذهبه، سواء كانوا من أولئك الذين ينتسبون لأهل السنة ولم يفهموا طريقته لنقص معرفتهم وعدم إلمامهم بعلوم الحِجَاجِ ومناظرة الملحدين وأهل البدع، أو كانوا من أهل البدع والضلالات الذين كشف زيف مقالاتهم ورأوا في طريقته ومذهبه ما يقوّض دعائم مذاهبهم.

وقريب من الوقت الذي ظهر فيه أبو الحسن الأشعري، قيض الله الإمام أبا منصور الماتُرِيدِيَّ الحنفي[1] كذلك لأهل السنة في بلاد ما وراء النهر ليقوم بنفس الدور.

قال العلامة كمال الدين البياضي: (الماتريدي مفصّل لمذهب الإمام ـ يعني الإمام أبا حنيفة ـ وأصحابِه، المُظْهِرين لمذهب أهل السنة، فلم يخلُ زمان من القائمين بنصرة الدين وإظهاره)[2] اهـ.

وقال الأدرنوي: (إمام الهدى والدين، كان إمام المتكلمين ومصحح عقائد المسلمين، نصره الله بالصراط المستقيم، فصار في نصرة الدين القويم. تفقه عليه الحكيم السمرقندي وفقهاء ذلك العصر)[3] اهـ.

(١) إمام أهل السنة والجماعة، وأحد من أجمعَ الأكابر من علماء هذه الملة على رئاسته وصحة اعتقاده وإمامته للمسلمين. قال عنه ابن قطلوبغا في تاج التراجم: (١/٢٠): إمام الهدى. اهـ. وقال عبد الله المراغي في الفتح المبين (١/١٩٣): كان أبو منصور قوي الحجة، فَحِما في الخصومة، دافع عن عقائد المسلمين، ورد شبهات الملحدين، اهـ. وقال أبو الحسن الندوي في رجال الفكر والدعوة (١٣٩): جهبذ من جهابذة الفكر الإنساني، امتاز بالذكاء والنبوغ وحذق الفنون العلمية المختلفة، اهـ. توفي بسمرقند سنة ٣٣٣هـ.

(٢) إشارات المرام من عبارات الإمام، للبياضي، ص: (٢٣).

(٣) طبقات المفسرين للأدرنوي: (١/٦٩).

وبظهور هذين الإمامين الكبيرين بدأ اهتمام علماء أهل السنة والجماعة بعلم الكلام يأخذ منحى أكثر عمقا وتخصصا، فكانوا يواجهون شبهات المبتدعة بأدلة وبراهين يتضافر فيها العقل والنقل، فلا تستطيع المبتدعة معها تضليل الناس والتلبيس عليهم.

فلا تكاد بعد ذلك تجد عالما من أكابر المسلمين إلا وهو أشعري أو ماتريدي. والماتريدية يسمَّوْن الأحناف أيضا، لأنهم على مذهب الإمام أبي حنيفة رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى في العقائد والفروع.

قال المرتضى الزبيدي: (وليُعْلَم أنّ كُلاًّ من الإمامين أبي الحسن وأبي منصور رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا وجزاهما عن الإسلام خيراً لم يبتدعا من عندهما رأياً، ولم يَشْتَقَّا مذهباً، وإنما هما مُقَرِّرَان لمذاهب السلف، مناضلان عما كان عليه أصحاب رسول الله ﷺ، وناظَرَ كلٌّ منهما ذوي البدع والضلالات حتى انقطعوا وولوا منهزمين)[1] اهـ.

واستقر الحال على هذا الأمر، وتخرج عظماء المسلمين من العلماء والشيوخ والقضاة والأمراء والخلفاء والقواد والسلاطين على هاتين المدرستين العقائديتين.

*** أصناف الطاعنين في علم الكلام:**

والذين عابوا هذا العلم وطعنوا فيه على ثلاثة أصناف: الزنادقة، وبعض المبتدعة، ومقلدو الظاهرية من الإسلاميين.

(١) إتحاف السادة المتقين للمرتضى الزبيدي: (٢/٧). وانظر: أهل السنة الأشاعرة، لحمد السنان، وفوزي العنجري، ص: (٣٧).

١ ـ **فأما الزنادقة المتستّرون بكلمة التوحيد:** فهم لا شك أعداء لهذا العلم وأهله؛ لأنهم الذي يكشفون عورات الباطل للناس، ويزيّفون أقوال أولئك الزنادقة بما لا يُبقي لهم شبهة يلبّسون بها على الخلق. وهذا الصنف يشمل ما اصطُلح على تسميتهم في زماننا بالحداثيين، والعصرانيين، وكثيرين غيرهم ممن أسبغت عليهم ألقاب المفكر والباحث عبر وسائل الإعلام الموجّهة، بقصد التلبيس وتشويه الحقيقة.

٢ ـ **وأما المبتدعة:** فمعظمهم لا ينكرون هذا العلم، بل يتعاطونه على وجه يفيد باطلهم، كالمعتزلة والروافض والكرامية.

٣ ـ **وأما مقلدو الظاهرية**، فهم على ثلاثة أضرب:

الأول: قوم ينكرون أصله، ويحتجون على ذلك بأنه علم مستحدثٌ، ولم يكن في عصر النبي ﷺ وأصحابه رضي الله عنهم، ويأتون بنصوص تأولوها على غير وجهها، وكلامٍ منقول عن السلف في ذمه. ويرفعون شعار اتّباع عقيدة السلف ومنهجهم. وقد تبيّن في السرد السابق أن علماء الكلام من أهل السنة ما اخترعوا عقيدة جديدة، ولا أتوا بدين من عند أنفسهم. بل إنما أيّدوا ما جاء به القرآن والسنة ببراهين العقول، ورتبوا الأدلة ونظموها في نسَقٍ واحد ودوّنوها حتى يسهل تعلّمها وتعليمها، لا أكثر من ذلك ولا أقل.

وهذا الصنف من مقلدة الظاهرية أكثر الناس ضررا على العوام؛ لأنهم يوهمون الناس أنهم ملتزمون بالشرع لا يتجاوزونه، وأن المتكلمين أخذوا عقيدتهم من الفلاسفة والزنادقة. فينخدع الجاهل بكلامهم وسوقهم للنصوص ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم.

الثاني: قوم يعرفون أنه حق، وأنه أصل علوم الشريعة ومستندها، إلا أنهم لا يقرّون بذلك من أجل عدم التمكن منه بسبب بلادتهم، أو الخوف من فقدان مناصبهم التي تبوّءوها.

الثالث: قوم مقلدة لهذين الصنفين دون أن ينظروا في حقيقة كلامهم.

ومما هو جدير بالذكر، أن أهل الصنف الأول من مقلدة الظاهرية لا يستنكفون عن استثارة العوام ضد العلماء واستغلالهم في إيذائهم. وقد ذكر التاريخ عددا من الحوادث التي تسببوا من خلالها في إيذاء كثير من العلماء.

نذكر منها ـ على سبيل المثال لا الحصر ـ موقفَهم مع الإمام أبي جعفر محمد بن جرير الطبري رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى:

قال الحافظ الذهبي: (قال حُسَيْنَكُ النيسابوري[1]: أول ما سألني ابن خزيمة قال: كتبتَ عن محمد بن جرير؟ قلت: لا، قال: ولم؟ قلت: لأنه كان لا يَظْهَر، وكانت الحنابلة تَمْنَع الناس من الدخول عليه. فقال: بئس ما فَعَلْتَ، ليتك لم تكتب عن كل من كتبت عنهم وسمعت منه)[2] اهـ.

وقال الحافظ ابن كثير: (كان قد وقع بينه ـ الطبري ـ وبين الحنابلة، أظنه بسبب مسألة اللفظ[3]، واتُّهم بالتشيع، وطلبوا عقد مناظرة بينهم وبينه،

(١) قال الذهبي في السير (٣١/٤٨١): الإمام الأنبَل الحافظ القدوة، الحسين بن علي بن محمد بنِ يحيى التميمي النيسابوري، تربى في حجر ابن خزيمة وكان يقدمه حتى على أولاده. قَالَ الحَاكِمُ: الغالب على سماعاته الصدق. توفي سنة ٣٧٥ هـ.

(٢) تاريخ الإسلام للذهبي: (٢٣/٢٨١)، حوادث سنة ٣١٠ هـ.

(٣) سبق الكلام عنها.

فجاء ابن جرير لذلك ولم يجئ منهم أحد.!

وقد بالغ الحنابلة في هذه المسألة وتعصبوا لها كثيراً، واعتقدوا أن القول بها يفضي إلى القول بخلق القرآن، وليس كما زعموا، فإن الحق لا يُحتاط له بالباطل، والله أعلم)[1] اهـ.

وقال العلامة ابن الأثير: (توفّي محمّد بن جرير الطبريُّ صاحب التاريخ ببغداد ودفن ليلاً بداره، لأنّ العامّة اجتمعت ومنعت من دفنه نهارًا، وادَّعَوْا عليه الرفض، ثمّ ادعوا عليه الإلحاد!!. وهكذا ذكره ابن مِسكويه صاحب تجارب الأمم. وحُوشِيَ ذلك الإمام عن مثل هذه الأشياء. وأمّا ما ذكره عن تعصّب العامّة، فليس الأمر كذلك، وإنَّما بعض الحنابلة تعصّبوا عليه ووقعوا فيه، فتبعهم غيرهم)[2] اهـ.

وفي مناظرات ابن فورك والفخر الرازي مع الكرامية ـ وهم مجسّمة مبتدعةٌ، لكنهم يدّعون الالتزام بالنص واتباع السلف ـ دليل على خطورة هذا المسلم على العلماء والعوام.

قال الإمام تاج الدين السبكي: (وكان ابن فورك شديداً على الكرامية، وأذكر أن ما حصل له من المحنة من شَغَب أصحاب ابن كرام وشيعتهم من المجسمة، فتحزبوا عليه ونَمُّوا عليه غير مرة، وهو ينتصر عليهم، فلما أيست الكرامية من الوشاية والمكايدة، عدلت إلى السعي في موته والراحة

(١) طبقات الفقهاء الشافعيين لابن كثير: (٢٢٦/١). وانظر محنة ابن جرير مع الحنابلة في البداية والنهاية لابن كثير: (١٤٥/١١)، الكامل في التاريخ لابن الأثير: (٨/٧)، سير أعلام النبلاء للذهبي: (٢٧٢/١٤ ـ ٢٧٧)، الوافي بالوفيات للصفدي: (٢٨٤/٢).

(٢) الكامل في التاريخ لابن الأثير، حوادث سنة ٣١٠ هـ: (٨/٧).

من تعبه، فسلطوا عليه مَنْ سَمَّهُ فمضى حميداً شهيداً)[1] اهـ.

وبعد الإمام ابن فورك تعيّنت المناظرة معهم على الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني، ثم من بعده على الإمام فخر الدين الرازي. وكان رأسُ الكرامية في زمانه مجد الدين بن عمر المعروف بابن القدوة[2]، وهو الذي تسبب في محنة الفخر الرازي، مستغلاً مكانته عند الغُورِيِّين[3]، وحدثت بذلك فتنة عظيمة.

ذكر ابن كثير في حوادث (٥٩٥هـ): (وفي هذه السنة حدثت فتنة عظيمة بعسكر غياث الدين ملك الغور وغزنة[4]. وسببها أن الفخر محمد بن عمر الرازي كان قد قدم إلى غياث الدين فأكرمه واحترمه وبنى له مدرسةً بهراة، فقصده الفقهاء من البلاد، فعظُم ذلك على الكرامية وهم كثيرون بهراة، وأما الغورية فكلهم كرامية.

(١) طبقات الشافعية الكبرى: (٤/١٣١)، وانظر شذرات الذهب لابن العماد: (٤/١٨١).

(٢) لم أقف له على ترجمة، ولعله لم يذكره أحد إلا في هذه الواقعة.

(٣) ينسب الغوريون إلى بلاد الغور أو الأُوِيغُور، وقد يقال الإيغُور، وهي جبال وعرة ومضايق مستغلِقَةٌ تجاور غزنة من أرض الأفغان، وهم من الأعراق التركية، وموطنهم الأصلي هو تركستان الشرقية على حدود الصين، ثم احتلّت الصين الشيوعية بلادهم وأطلقت على إقليمهم اسم (تشينج يانج)، وتتعامل معهم أسوأ معاملة، فرّج الله عنهم بفضله وكرمه، وكان الغوريون أول الأمر يستغلون طبيعة مناطقهم في الغزو وقطع الطريق، ثم تجمعوا وتحزبوا ضد آل سبكتكين وقضوا على دولتهم سنة أربعين وخمسمائة. وانتهت دولة الغوريين سنة ٥٠٥هـ، وآخر ملوكهم هو غياث الدين محمد بن غياث (٦٠٥هـ). انظر الكامل لابن الأثير: (٨/٦٢) و(٩/٣٥٦)، وسير أعلام النبلاء للذهبي: (٢٠/٤٠٦).

(٤) هو أبو الفتح غياث الدين محمد بن سام أحد ملوك الغوريين، كان على مذهب الكرامية إلى أن هداه الله تعالى، فَهَجَرَهُ وصار شافعي المذهب وبنى المدارس للشافعية ومسجدا بغزنة، كما ذكره ابن الأثير في الكامل: (١٠/٢٤٦).

فاتفق الفقهاء من الكرامية والحنفية والشافعية عند غياث الدين للمناظرة، وحضر الفخر الرازي وابن القدوة، وهو من أتباع ابن كرام وابن الهيصم وله عندهم محل كبير لزهده وعلمه وبيته. فتناظر هو والرازي، وخرجا من المناظرة إلى السب والشتم. فانفصلوا على هذا، وقام ضياء الدين[1] في هذه الحادثة وشكر إلى غياث الدين، وذم الفخر الرازي، ونَسَبَهُ إلى الزندقة ومذهب الفلاسفة، فلم يصغ غياث الدين إليه.

فلما كان الغد، قام واعظ بالجامع. فلما صعد المنبر، قال بعد أن حمد الله وصلى على النبي ﷺ: لا إله إلا الله، ربنا آمنا بما أنزلت واتبعنا الرسول فاكتبنا مع الشاهدين، أيها الناس، إنا لا نقول إلا ما صح عندنا عن رسول الله ﷺ، وأما علم أرسطاليس وكُفْرِيَّات ابن سينا وفلسفة الفارابي فلا نعلمها، فلأي شيء يُشتم بالأمس شيخ من شيوخ الإسلام يذب عن دين الله وعن سنة نبيه، وبكى وضَجَّ الناس، وبكى الكرامية واستغاثوا. وثار الناس من كل جانب، وامتلأ البلد فتنة وكادوا يقتتلون ويجري ما يَهْلَك فيه خلق كثير، فبلغ ذلك السلطان فأرسل جماعة من عنده إلى الناس وسكَّنهم، ووعدهم بإخراج الفخر من عندهم، وتقدم إليه بالعودة إلى هراة فعاد إليها»[2] اهـ.

وقد آذوا عددا كبير من رءوس علماء الأمة بسبب خلافهم معهم،

(١) أحد أمراء الغوريين، ضياء الدين محمد الغوري، وهو ابن عم غياث الدين، انظر الكامل لابن الأثير: (٧٣/١٠). وكان متأثرا تأثرا بليغا باعتقاد الكرامية، ومناصرا لهم بكل ما أوتي من قوة.

(٢) البداية والنهاية لابن كثير: (١٩/١٣)، وانظر الكامل لابن الأثير: (٢٦٢/١٠).

فمنهم من نُفي وشرّد وحبس، كالبخاري ومسلم والترمذي وابن حبان، ومنهم من كانوا على وشك سفك دمه رحمهم الله جميعا[1].

- ورغم ثوراتهم وإيذائهم للعلماء من أهل السنة المخالفين لهم، إلا أنهم ما كانوا ينتفضون إلا ويقمعهم الله تعالى على يد عالم أو سلطان. ومناظرات الإمام فخر الدين الرازي[2] رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى معهم غير المشار إليها في بلادهم أشهر من التنويه إليها، فقد كان شَجاً في حلوق المبتدعة، ويوم مات كانوا أكثر الناس فرحا وشماتة فيه!

وجادَلَهُم سلطانُ العلماء العزُّ بن عبد السلام[3] رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى في أواخر أيام

(١) تجد ذلك كله في تراجمهم، وقد اعتنى الذهبي وابن الأثير والتاج السبكي وابن كثير وابن حجر بذكر تلك الوقائع مفصلة.

(٢) قال ابن العماد في الشذرات (٢٠/٥): العلامة المفسر المتكلم صاحب التصانيف المشهورة، ولد سنة ٥٤٤ هـ، وكان صاحب وقار وحشمة. إذا ركِبَ مَشَى معه نحو الثلاثمائة مشتغل على اختلاف مطالبهم في التفسير والفقه والكلام والأصول والطب وغير ذلك. وكان فريد عصره ومتكلم زمانه، رُزِقَ الحظوة في تصانيفه وانتشرت في الأقاليم، وكان له باع طويل في الوعظ فيبكي كثيرا في وعظه، اهـ. وقال ابن خلكان في الوفيات (٢٤٨/٤): كان يلقب في هراة بشيخ الإسلام. قلت: ولم يفرح أهل البدع من المجسمة والمعطلة وسائر النحل بموت أحد مثلما فرحوا بموته، وهو من ذرية الصديق رضي الله عنه. انظر ترجمته أيضا في الأعلام (٣١٣/٦)، وطبقات الشافعية الكبرى (٨٠/٨)، وطبقات المفسرين للسيوطي (١٠٠)، وغيرها.

(٣) شيخ الإسلام وسلطان العلماء، عبد العزيز بن عبد السلام السُّلَمِيُّ. أحد من بلغ رتبة الاجتهاد المطلق، ومَنْ كانت تهتز لكلماتهم عروش السلاطين. بلغ من جرأته في الحق أنه رفض إنفاذ تعاملات سلاطين وأمراء دولة المماليك إلا بعد أن يباعوا في سوق العبيد ويعتقهم من يشترونهم ليصبحوا أحرارا وتصح معاملاتهم. وهو أحد العلماء المجاهدين بالسيف والقلم رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى. توفي سنة ٦٦٠هـ. قال النووي في تهذيب الأسماء واللغات (٩٩٥/١): الشيخ الإمام المجمع على إمامته وجلالته وتمكُّنه في أنواع العلوم وبراعته، اهـ.

الأيُّوبِيِّينَ[1]، وأوذي منهم حتى أنهم كانوا قد أوشكوا على سفك دمه، وادعوا عليه أشياء باطلة عند السلطان ليتخلصوا منه. فلما ناظرهم ﷺ أمام العلماء والسلطان، أقام عليهم الحجة وَغَصَّصَهُم بِرِيقِهِم[2].

*** عقيدة أهل الحديث:**

بقي أن نذكر قولا قد راج كذلك في العصر الحاضر، يتكئ عليه أهل الصنف الأول من مقلدة الظاهرية في الطعن على علم الكلام والمتكلمين ـ خصوصا أهل السنة من الأشاعرة والماتريدية ـ ويشنّعون عليهم به، وهو أنهم على خلاف عقيدة أهل الحديث.

فيقال في الرد عليهم: أن أهل الحديث ليس لهم مذهب مستقل، لا في الفقه ولا في الاعتقاد. وكُتُبُ الرجال وبيانِ أحوال الرواة ومصنفاتُ المحدِّثين تشهد بأن في رواة الحديث من الحنابلة والشافعية وسائر المذاهب الفقهية، وفيهم من الحشوية والرافضة والخوارج وغيرها من المذاهب

(١) يُنسَبُون إلى أيوب بن شادي. أصلهم من قرية دوين في شرقي أذربيجان، وهم بطن من الأكراد. أبلوا في خدمة الإسلام بلاءً حسنا في كنف آل زنكي، ثم صارت لهم دولة بعد موت الملك العادل نور الدين محمود بن زنكي ٥٦٩هـ. أولُ ملوكهم السلطان الشهير الكبير الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب الذي قاتل الفرنج في حطين واستخلص بيت المقدس، ثم ساءت أحوالهم بعده واستقل كل منهم بناحيته وقاتل بعضهم بعضا حتى تحالف بعضهم مع الفرنجة والتتار على بني عمه وإخوته. وكانت دولتهم في أقصى اتساعها تضم مصر والشام والحجاز وأجزاء من العراق وتركيا واليمن وليبيا. وآخر ملوكهم الملك المقتول توران شاه الملقب بالمعظم بن الصالح نجم الدين أيوب. قتله مماليك أبيه سنة ٦٤٨هـ، وقامت بعده دولة المماليك المشهورة.

(٢) طبقات الشافعية، لتاج الدين السبكي: (٣١٢/٨).

الفكرية والاعتقادية، مَن لم يُخرجهم مذهبُهم الفكري من نسبتهم إلى دائرة المحدثين، وإن حُكم عليهم بالبدعة ومخالفة السنة في الاعتقاد.

والدافع إلى هذا الانتساب إلى الحديث والسلف: هو ما للحديث النبوي من القدسية، وما لأجيال السلف الصالح من المكانة عند أهل السنة. فكلهم يَدَّعِي وصلاً بالحديث والسلف، ويطعن في فهم مخالفه لحقيقة مذهبهم.

وقد يستغل بعضُ من أخطأ في فهم مذهبهم مكانةَ الحديث والسلف للتشنيع على مخالفه وتقبيح مذهبه والتنفير عنه، ويرميه بالتَّنَكُّبِ عن منهجهم. وهذا يوجب علينا أن نحرر معنى لقب «أهل الحديث».

معنى لقب أهل الحديث:

قال المناوي: (أهل الرجل من يجمعه وإياهم نسب أو دين أو غير ذلك، من بيتٍ وبلدٍ وصنعةٍ)[1] اهـ.

وقال أبو هلال العسكري: (الأهل يكون من جهة النسب والاختصاص، فمن جهة النسب قولك أهل الرجل لقرابته الأَدْنَيْنَ، ومن جهة الاختصاص قولك أهل البصرة وأهل العلم»[2] اهـ.

إذًا، كلمة الأهل تطلق باعتبارين، اعتبار النسب والقرابة، واعتبار الاختصاص.

وكل ما قيل في المعاجم اللغوية يؤكد هذا المعنى ولا يختلف حوله.

(١) التوقيف على مهمات التعاريف للمناوي: (٧٨).

(٢) معجم الفروق اللغوية لأبي هلال العسكري، ص: (٨٤).

فلو نظر الباحث في معني «أهل الشيء» وجد أن اللغويين وغيرهم أجمعوا على كونهم مَنْ لهم وجه اشتراك معه في شيء من الأشياء، مع بعض الفروق بين ما يضاف إليه لفظ «الأهل».

فإن أضيف إلى شخص فالمراد به مَنْ يجمعهم به نَسَبٌ واحد، وإن أضيف إلى بلد فالمراد سُكَّانها حتى لو اختلفت مذاهبهم. وإن أضيف إلى مذهب أو دين فالمراد من يعتقده حتى لو اختلفت أنسابهم وبلادهم. وإن أضيف إلى صنعة أو مهنة فالمراد مَنْ يشتغلون بها مهما اختلفت بلادهم وأديانهم ومذاهبهم وأنسابهم.

والأخير هو ما يهمنا، لأن فن الحديث النبوي باعتبار تلك الإضافة ليس مذهبا ولا شخصا ولا دارا، بل هو صنعة لمن اشتغل به. ومِنْ أهل صناعة الحديث مَنْ هو على مذهب أهل السنة والجماعة، ومنهم من نُسب إلى القدَرِ، ومنهم من نُسب إلى الرَّفْضِ، ومنهم من نسب إلى التجسيم وغير ذلك.

وعلى ذلك فأهل الحديث هم المشتغلون برواية الحديث ودرايته. فكل مَن صنَّفَ في متون الحديث النبوي، وكل من اندرج في دراسة أسانيده، وكل من غلب عليه الاشتغال بعلم مصطلحه، استحق أن يُعَدّ من أهل الحديث، مهما كان نسبه أو داره أو مذهبه.

مثال لوقوع الاختلاف والنزاع بين أهل الحديث بسبب الاعتقاد:

بعد أن ذكرنا معنى لقب «أهل الحديث» نضرب مثالا واحدا نستغني به عن كثير من الأمثلة يؤكد اختلافهم في بعض مباحث العقيدة إلى درجة

تصل إلى العداوة والإيذاء.

فمن ذلك: ما فعله يحيى بن عمار السجزي[1] مع الإمام الحافظ محمد بن حبان رحمه الله.

قال الذهبي: (قال أبو إسماعيل الأنصاري شيخ الإسلام: سألتُ يحيى بن عمار عن أبي حاتم ابن حبان، فقال: رأيتُه، ونحن أخرجناه من سجستان، كان له علم كثير ولم يكن له كبيرُ دين! قدم علينا، فأنكر الحدَّ لله، فأخرجناه!)[2] اهـ.

فانظر إلى هذا التباين بين الفريقين، وكلاهما من أهل الحديث.

فمن جانبٍ، يُعَدُّ إثباتُ الحد لله ﷻ مخالفاً لتَنْزِيه الله ﷻ عنه، لأنه من لوازم الجسم. ومن جانب آخر يُعد نفيُه طعناً في الدين، وموجباً لطرد مَن ينفيه.

وإن شئتَ. فهناك موقف ثالث متذبذب، كالذي ذكره الحافظ الذهبي ـ وهو من أهل الحديث كذلك ـ تعليقاً على قول يحيى بن عمار.

قال رحمه الله تعالى: (قلت: إنكاره الحد وإثباتكم للحد نوع من فضول

(١) كان من أهل الحديث والوعاظ المجيدين إلا أنه متعصب جدا، يخرج به تعصبه عن الحدود. توفي بهراة ٤٢٢هـ. قال الذهبي في السير (١٧/٤٨١): وكان متحرقا على المبتدعة والجهمية بحيث يؤول به ذلك إلى تجاوز طريقة السلف!، وقد جعل الله لكل شيء قدرا، إلا أنه كان له جلالة عجيبة بهراة وأتباع وأنصار. وكان من كبار المذكِّرين، لكن ما أقبح الحرص وجمع المال بالعالم الداعي إلى الله! وكان قد تحول من سجستان فعظم بهراة جدا، وتغالوا فيه، وتخرج به أبو إسماعيل الأنصاري، وخلفه من بعده، اهـ. قلت: خلفه من بعده حتى في تعصبه، غفر الله لنا ولأهل العلم جميعا.

(٢) ميزان الاعتدال: (٦/٩٩).

الكلام، والسكوت عن الطرفين أولى، إذ لم يأت نص بنفي ذلك ولا إثباته، والله تعالى ليس كمثله شيء، فمن أثبته قال له خصمه جعلت لله حداً برأيك ولا نص معك بالحد، والمحدود مخلوق تعالى الله عن ذلك. وقال هو للنافي ساويت ربك بالشيء المعدوم، إذ المعدوم لا حد له، فمن نزه الله وسكت سلم وتابع السلف»[1] اهـ.

وهذا الموقف الذي لا يرضى عن الموقفين السابقين موقف متهافت. فقد حصل النزاع في الحد نفياً وإثباتاً. فإن كان الحد من لوازم الجسم التي يجب تَنْزِيه الله ﷻ عنها، فلا يسعُ النافيَ أن يسكت على إثبات التجسيم. وإن كان نفي الحد موجباً لعدم الباري فلا يسع المثبت السكوت على نفيه.

قال الحافظ ابن حجر تعليقا على قول الذهبي: (وقوله: «قال له النافي ساويتَ ربك بالشيء المعدوم، إذ المعدوم لا حد له» نازِلٌ[2]. فإنا لا نسلِّم أن القول بعدم الحد يفضي إلى مساواته بالمعدوم بعد تحقق وجوده. والحق: أن الحق مع ابن حبان فيها،...، كيف يُحكم عليه بأنه هفا؟ ما هذا إلا تعصب زائد على المتأولين، وابن حبان قد كان صاحب فنون وذكاء مفرط وحفظ واسع إلى الغاية ﷺ»[3] اهـ.

ولا يخفى أن الحافظ ابن حجر من أهل الحديث أيضا، وكلامه في أي مبحث من مباحث العقيدة يعبر عن مذهبه.

وللحافظ تاج الدين السبكي كلام في هذا النقل أيضا، ويروي فيه

(١) ميزان الاعتدال للذهبي: (٦/٩٩).
(٢) أي: ساقط متهافت.
(٣) لسان الميزان لابن حجر: (٥/١١٤).

كذلك عن الحافظ العلائي، وكلاهما من أهل الحديث، مما يثبت اختلاف أهل الحديث في المذاهب العَقَدِيَّة.

قال التاج السبكي: (انظر ما أجهل هذا الجارح، وليت شعري مَن المجروح، مُثْبِتُ الحد لله أو نافيه؟! وقد رأيت للحافظ صلاح الدين خليل بن كيكلدي العلائي[1] رحمه الله على هذا كلاما جيدا أحببت نقله بعبارته، قال رحمه الله، ومن خطه نقلتُ: يا لله العجب، مَنْ أحق بالإخراج والتبديع وقلة الدين؟!)[2] اهـ.

ومن لم يكتف بهذا الموقف في إثبات أن أهل الحديث لا يجمعهم مذهب عقَدي واحد، فعليه بكتب الرجال وبيان حال الرواة ومصنفات المحدثين، فكلها شاهدة بأن في رواة الحديث من الحنابلة والشافعية وسائر المذاهب الفقهية، وفيهم من الحشوية والقدرية والخوارج وغيرها من المذاهب الفكرية من لم يخرجهم مذهبهم الفكري من دائرة المحدثين، وإن حُكم عليهم بالبدعة ومخالفة السنة.

وبهذا يتبين أن المحدثين ليس لهم عقيدة جامعة. فيكون عَزْوُ عقيدةٍ إلى جماعة أهل الحديث تمويهاً وخداعا للناس، وتستُّرًا بما له قدسية

(١) قال ابن حجر في الدرر الكامنة (٢/٢١٣): قال شيخه الذهبي: يستحضر الرجال والعلل، وتقدم في هذا الشأن مع صحة الذهن وسرعة الفهم. وقال الحسيني: كان إماما في الفقه والنحو والأصول متقنا في علوم الحديث وفنونه علامة فيه، حتى صار بقية الحفاظ، عارفا بالرجال علامة في المتون والأسانيد بقية الحفاظ، وقال الإسنوي في الطبقات: كان حافظ زمانه إماما في الفقه والأصول وغيرهما ذكيا نظارا فصيحا كريما ذا سطوة وحشمة، اهـ. توفي سنة ٧٦١هـ.

(٢) طبقات الشافعية الكبرى للسبكي: (٣/١٣٢).

ومكانة في القلوب، حتى يطمئن السامع والقارئ، فلا يسعى للتحقق من صحة كلام المتكلم، اتكالا منه على أمانة أهل الحديث ودقة نقلهم[1].

ويتبين أيضا أنه لا يصح قولُ الشيخ ابن تيمية رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى في المتكلمين، معرِّضًا بأهل السنة من الأشاعرة: (ولو اعتصموا بالكتاب والسنة لاتفقوا كما اتفق أهل السنة والحديث، فإن أئمة السنة والحديث لم يختلفوا في شيء من أصول دينهم)[2] اهـ.

وبذلك نكون قد أجبنا عن أهم ما يثار من الشبهات حول علم الكلام. والحمد لله رب العالمين[3].

** ** **

(١) انظر تبديد الظلام المخيم للكوثري: (٢٠).

(٢) درء التعارض لابن تيمية: (١٠/٣٠٦).

(٣) أغلب ما تقدم من المناقشة والأخذ والرد مستفاد باختصار وتصرف من كتاب: «**مقدمات المراشد إلى علم العقائد**» للعلامة ابن خمير السبتي، ص: (٣٠ ـ ٤٢)، وكتاب: «**الانتصار لأهل السنة**» لحصن الدين الأزهري، ص: (٢٣ ـ ٦٢)، (١٠١ ـ ١١٨)، (١٢٣ ـ ١٣٧).

التعريفُ بالكتاب ووصفُ المخطوطات

كتابنا هذا مكونٌ من نظمٍ وشرحٍ.

* **أما النظم:**

فاسمه «**كِفَايَةُ الْمُرِيدِ وَحِلْيَةُ الْعَبِيدِ**». وهو مشهور بـ«**الْمَنْظُومَةِ الْجَزَائِرِيَّةِ فِي الْعَقَائِدِ**»، وبـ«**مَنْظُومَةِ الزَّوَاوِيِّ**»، وهي أسماءٌ لمسمى واحد.

ألفه العلامة الإمام أحمد بن عبد الله الزَّوَاوِيُّ الجزائري المالكي ﷺ. واقتصر فيه على أهم مسائل علم التوحيد، وهو الجزء الخاص بما يتعلق بالاعتقاد، ولم يخض في غير ذلك من الأبحاث التي اعتاد المتكلمون البدء بها في المصنفات المطولة، كالكلام في أحكام الجواهر والأعراض، وأحكام الواجب والممكن والمحال، وأحكام المجردات، وغيرها، مما يسمى بالأمور العامة.

وذلك لأن هدفه كان الاختصار، والاقتصار على المسائل الشرعية من علم الكلام فقط، دون المقدمات المعهودة؛ إذ لا حاجة بها للمكتفي بالقدر الذي ينجيه يوم القيامة.

ثم أتبع ذلك بالكلام في التصوف وتهذيب النفوس.

والنظم مؤلَّفٌ من ثلاثمائة وخمسة وخمسين بيتا، على بحر البسيط، وَرَوِيُّها لامٌ مكسورة.

يبدأ بهذه الأبيات:

الْحَمْدُ لِلَّهِ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْأَزَلِي ... سُبْحَانَهُ جَلَّ عَنْ شِبْهٍ وَعَنْ مَثَلِ
فَلَيْسَ يُحْصَى الَّذِي أَوْلَاهُ مِنْ نِعَمٍ ... أَجَلُّهَا نِعْمَةُ الْإِيمَانِ بِالرُّسُلِ
مَنْ ذَا مِنَ الْخَلْقِ يَقْضِي شُكْرَ وَاهِبِهَا ... لَوْ كَانَ يَشْكُرُ طُولَ الدَّهْرِ لَمْ يَصِلِ
ثُمَّ الصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ الْوَرَى أَبَدًا ... وَصَحْبِهِ مَعْ سَلَامٍ طَيِّبٍ حَفِلِ
وَبَعْدُ فَالْعِلْمُ بِالتَّوْحِيدِ مُفْتَرَضٌ ... بِالِاحْتِلَامِ وَعَقْلٍ غَيْرِ مُخْتَبَلِ

وينتهي بقوله:

وَعِنْدَ خَتْمِيَ أَدْعُو اللهَ مُرْتَجِيًا ... عَسَاهُ مَوْلَايَ بِالْإِيمَانِ يَخْتِمُ لِي
فَاغْفِرْ إِلَهِي مَا أَسْلَفْتُ مِنْ زَلَلٍ ... وَتُبْ عَلَيَّ فَإِنَّ الظُّلْمَ مِنْ قِبَلِي
وَاقْبَلْ دُعَاءَ كَسِيرِ الْقَلْبِ ذِي وَجَلٍ ... مِنْ قِلَّةِ الزَّادِ فِي حِلٍّ وَمُرْتَحَلِ
وَهَبْ لِقُرَّائِهِ عَفْوًا وَمَغْفِرَةً ... وَاقْبَلْهُ مِنِّي فَذَا سُؤْلِي وَذَا أَمَلِي
بِجَاهِ خَيْرِ الْوَرَى أَقْوَى وَسَائِلِنَا ... وَجَاهِ كُلِّ نَبِيٍّ ثُمَّ كُلِّ وَلِي
عَلَيْهِ أَزْكَى صَلَاةِ اللهِ ثُمَّ عَلَى ... كُلِّ النَّبِيِّينَ فِي الْإِصْبَاحِ وَالْأُصُلِ
وَالْآلِ وَالصَّحْبِ ثُمَّ التَّابِعِينَ لَهُمْ ... مِمَّنْ عَلَى الْحَقِّ وَالْإِحْسَانِ لَمْ يَحُلِ

وبعد فراغه من تأليفه أرسل نسخة إلى تلميذه الإمام السنوسي، وطلب منه أن يشرحها، فما كان من السنوسي ﷺ إلا أن لَبَّى طلب شيخه، وشَرَحَ النظم على أحسن ما يكون، وملأ هذا الشرح بالأدلة والبراهين، وربما تطرق للكلام في المباحث العامة، تقريرا لمسألة أو ردًّا على شبهة.

فجاء شرحه طويلا نسبيا.

ثم أرسله لشيخه رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى، الذي أعجب بالشرح أيما إعجاب، حتى أنه كتب على ظهره تلك الأبيات[1]:

شَـرْحُ الْكِفَايَـةِ أَيُّهَـا الْمُتَـدَيِّنُ ... تَحْصِـيلُهُ فَـرْضٌ عَلَيْـكَ مُعَـيَّنُ
تَجْلُـو مَعَانِيـهِ الْقُلُـوبَ مِـنَ الصَّـدَا ... وَتُنِيرُهَـا وَاللَّفْـظُ سَـهْلٌ بَـيِّنُ
مَـا هُـوَ إِلَّا الـرَّوْضُ يَحْسُـنُ مَنْظَـرًا ... مَـنْ ذَا يَـرَى حَسَـنًا وَلَا يَسْتَحْسِـنُ
يَـا نَاظِرِيـهِ وَكَاسِـبِيهِ بِغِبْطَـةٍ ... فَـأَعَزُّ مِـنْ ثَمَـنِ النَّفِـيسِ الْمُـثْمَنُ
يَجْـزِي مُؤَلِّفَـهُ الْإِلَـهُ بِجَنَّـةٍ ... دَارُ النَّعِـيمِ بِهَـا تَقَـرُّ الْأَعْـيُنُ

والمتابع لكتب الإمام السنوسي، يجدها منسقة مرتبة ترتيبا دقيقا، والحجج فيها مُساقة مساقا واحدا. تجد ذلك في شرح عقيدته الكبرى، أو الوسطى أو شرح الجزائرية، حتى لتكاد تكون مؤداةً بنفس الألفاظ. مما يدل على تمكّنه من هذا العلم، وتحقق مباحثه وأدلته في نفسه رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ.

وهذا الذي مكّنه من ترك هذا التراث الكبير النافع، حتى أننا لا نبالغ لو قلنا أن من جاءوا بعده ـ إلا القليل جدا ـ فهم عيال على كتبه في هذا العلم، ويكادون لا يخرجون عن اصطلاحه وترتيبه.

وشرْحُ الإمام السنوسي رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ طُبع لأول مرة ـ بحسب علمي ـ في الجزائر، سنة ١٩٩٤م. طبعته مطبعة دار الهدى (عين مليلة ـ الجزائر)، بتحقيق وعناية الأستاذ مصطفى مرزوقي.

(١) تعريف الخلف برجال السلف لأبي القاسم الحفناوي (١/٣٤).

ورغم كثرة شُرّاح النظم إلا أني لم أستطيع معرفة أسماء أكثر من ثلاثة غير الإمام السنوسي.

١ ـ الإمام أحمد بن تركي المنشليلي المالكي، وشرحه اختصارٌ لشرح السنوسي، وهو كتابنا هذا.

٢ ـ الإمام ابن الإمام عبد السلام بن إبراهيم اللقاني، مخطوط.

٣ ـ قاسم بن صلاح الدين الخاني الحلبي الصوفي. ذكر ذلك صاحب سلك الدرر[(١)]. وهو مخطوط أيضا لم يطبع إلى الآن.

*** وأما الشرح:**

فقد كتبه واحد من كبار علماء الأزهر الشريف، وهو من أئمة المالكية في زمانه، الإمام العلامة الشيخ الولي الصالح أحمد بن تركي الْمَنْشَلِيلِيُّ المالكي الأزهري.

وكان الغرض من إنشائه هذا الشرح كما ذكر هو في مقدمته: التسهيلَ على من تناول شرح السنوسي واستصعب ما فيه. فقام ابن تركي رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى باختصاره اختصارا شديدا، يصل بالمقارنة مع شرح السنوسي في الحجم إلى النصف تقريبا.

حيث لم يفصّل الشارح الكلام في مواطن الخلاف إلا قليلا، بل اكتفى بالإشارةِ إلى ذلك، والإحالةِ على ما في شرح السنوسي لمن أراد

(١) انظر: سلك الدرر (٢/٦٨ ـ ٦٩).

الاستزادة والإلمام بالتفاصيل. ورغم ذلك لم يخلُ في مواضع كثيرة من إشارات أو استدلالات بأدلة لم يذكرها السنوسي. كل ذلك بأخصر عبارة وأوضح إشارة.

ولأجل كثرة تلك الإشارات المنفردة والفوائد التي اعتمد فيها على ما عنده دون الرجوع للسنوسي ﷺ، فمن اللائق أن يُعْتَبَر شرحا مستقلا، وليس مجرد اختصار لشرح الإمام السنوسي.

والشرح لم يُطبع قبل ذلك، فهذه هي المحاولة الأولى لإخراجه وإبراز فوائده، والله تعالى هو المسئول أن ينفع بهذه المحاولة كل من كانت له يد في إظهار تلك الفوائد الجليلة، وأن يكلل ذلك بالنجاح، فهو وليه والقادر عليه سبحانه وتعالى.

*** النسخ المعتمد عليها في التحقيق:**

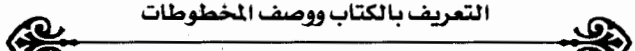
وجدتُ أربع مخطوطات، اقْتَصَرَتْ اثنتان منهما على النظم وحده، واثنتان احتوتا على الشرح مع النظم.

ـ أولا: مخطوطتا النظم:

حصلت عليهما من موقع جامعة الملك سعود للمخطوطات.

أما الأولى: وقد رمزتُ إليها في التعليقات بـ «م١»، وهي بخط مغربي كبير واضح.

مبدوءة بـ:



بسم الله الرحمن الرحيم

وصلى الله على سيدنا محمد

قال الشيخ العالم العلَمُ الولي الصالح أبو العباس سيدي أحمد بن عبد الله الجزائري، رحمه الله تعالى ورضي عنه ونفعنا به آمين:

الحمد لله..... إلى آخر النظم.

كُتبت العناوين فيها بالمداد الأحمر الداكن، وبقية المتن بمداد أسود، وبعض الكلمات بلون أخضر يميل إلى الصفرة قليلا. وليس عليها ما يشير إلى اسم الناسخ ولا تاريخ النسخ. لكن كتب عليها أسفل اللوحتين الأولى والأخيرة ما يشير إلى أنها مصورة من مكتبة بالجزائر.

وهي مكونة من ١٤ لوحة، كل لوحة صفحة واحدة، في كل صفحة ٢١ سطرا تقريبا.

وفيها سقط كبير قبل النهاية:

يبدأ من قول الناظم في البيت رقم ٢١١:

وَعِصْمَةُ اللهِ لَا تُعْزَى لِغَيْرِهِمُ لَوْ نَالَ غَايَةَ كُلِّ الْخَيْرِ لَمْ يَصِلِ

إلى البيت رقم ٣١٥:

جَاهِدْ بِجِدٍّ عَسَى بِاللهِ تَغْلِبُهَا لِلَّهِ دَرُّكَ إِنْ جَاهَدْتَ مِنْ رَجُلِ

وقد أشرت إلى ذلك أثناء التعليق على الكتاب.

وأما الثانية: وقد رمزت إليها بـ «م٢»، وهي بخط نسخ واضح.

مصورة من مخطوطة بمكتبة جامعة الأزهر الشريف. رقمها (٣: ٣٠٢) أصول دين. كتبت في القرن الثالث عشر الهجري تقريبا. وعلى الصفحة الأخيرة منها ختم جامعة الرياض.

وهي مبدوءة بالبسملة وبعدها المتن مباشرة. كُتبت فيها العناوين باللون الأحمر غالبا، وبقية النظم باللون الأسود.

وهي مكونة من ١٤ لوحة، في كل لوحة صفحتان. ما عدا اللوحة الأخيرة صفحة واحدة.

وقد كُتبت فيها الأبيات متجاورة على طريقة النثر في اللوحتين الأوليين، حتى قوله: «**فصل في أول الواجبات...**»، ثم انتظمت الكتابة بعد ذلك على طريقة الشعر، بحيث يحتوي كل سطر على بيت واحد.

ـ ثانيا: مخطوطتا الشرح:

حصلت عليهما من موقع جامعة الملك سعود للمخطوطات. وأغلب الظن أنهما منسوختان عن أصلٍ واحد، لاتفاقهما في الترميز الخاص بتمييز النظم عن الشرح، حيث لم يلتزم الناسخ بكتابة رمز «ش» الدال على ابتداء قول الشارح في كل المواضع. والمخطوطتان متطابقتان تقريبا في إثباته أو تركه في جميع المواضع.

أما المخطوطة الأولى: وقد رمزتُ إليها في التعليقات بـ «أ».

فهي مصورة من مخطوطة بمكتبة جامعة الأزهر الشريف. رقمها (٦٢٣٣). كتبت أوائل القرن الثاني عشر الهجري تقريبا. وليس عليها اسم

الناسخ. كُتِب النظم فيها بمداد أحمر، مسبوقا في الغالب بحرف «ص» للدلالة على أنه من قول الناظم. وكُتِب الشرح بمداد أسود، مسبوقا بحرف: «ش».

وهي مكونة من ١١٩ لوحة، مكتوبة بخط نسخ جميل واضح، وتحتوي الصفحة على ٢١ سطرا غالبا، تزيد أو تنقص سطرا في صفحات قليلة.

وفي الزاوية السفلى من بعض صفحاتها أثرٌ للرطوبة، أدَّى إلى طمس كلمات قليلة، يسْهل معرفتها من خلال السياق والاعتماد على نسخة أخرى. وقد تحقق ذلك بعون الله تعالى.

وفي اللوحة الأخيرة في الصفحة اليسرى بعد انتهاء الكتاب كُتبت بعض الأبيات في علم التجويد. مما يرجح أن المخطوط جزءٌ من مجموعة مخطوطات ضمها سفر واحد، ولكنها فُصِلت عند تصويرها، لاختلاف الفنون.

وأما المخطوطة الثانية: وقد رمزت إليها بـ «ب»، فهي مصورة كذلك من مخطوطةٍ بمكتبة جامعة الأزهر الشريف برقم (٣٦٠٢). كتبت في القرن الحادي عشر الهجري تقريبا. وليس عليها اسم الناسخ.

وهي مكونة من ٨٨ لوحة، مكتوبة بخط نسخ دقيق صعب القراءة، كل لوحة من صفحتين، تحتوي الصفحة على ٢١ سطرا. أيضا كُتِب النظم فيها بمداد أحمر، مسبوقا في الغالب بحرف «ص» للدلالة على أنه من قول الناظم. وكُتِب الشرح بمداد أسود، مسبوقا بحرف: «ش».

ـ إثبات صحة نسبة الكتاب للمؤلف الشيخ أحمد بن تركي المنشليلي المالكي الأزهري:

على صفحة عنوان المخطوطة الثانية للكتاب «ب» كُتب: «كتاب شرح الجزائرية، تأليف الشيخ الإمام العالم العلامة زين الدين مفتي المسلمين ومفيد الطالبين، أبي هريرة عبد الرحمن بن الشيخ زين الدين عبد السلام بن عبد الرحمن بن عثمان بن نبهان الصفوري الشافعي، نفعنا الله والمسلمين بعلومه آمين آمين آمين، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم»!

وهذا لا شك يقدح في نسبة الكتاب إلى العلامة ابن تركي المنشليلي رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى.

ولكن بعد تتبع المصادر التي تعنى بذكر الفنون والمؤلفات وكاتبيها، كمعجم المؤلفين وهدية العارفين وكشف الظنون وغيرها، وكذلك كتب التراجم والطبقات، لم أجد إشارة في أيٍّ منها إلى أن للصفوري رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى شرحٌ على الجزائرية. في الوقت الذي لا يخلو مصدرٌ منها من عزو الشرح إلى ابن تركي المنشليلي.

وبالنظر إلى تاريخ وفاة الصفوري رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى وهو سنة (٨٩٤هـ)، أي قبل وفاة السنوسي رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى بعام واحد فقط. وإلى تاريخ انتهاء السنوسي من شرحه وهو سنة (٨٨٣هـ). أي قبل وفاة الصفوري بعشر سنين فقط. وإلى معرفة أن السنوسي رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى وقد سجّل طلابُه رحلاتِه العلمية ـ من موطنه تلمسان إلى الجزائر العاصمة ووهران وفاس ـ لم يذكروا له رحلةٌ إلى

المشرق في طلب العلم، كما اعتاد المغاربة في ذلك الزمن، حيث يبدأ الطالب أو العالم رحلته إلى حج بيت الله الحرام، فيمر بحواضر العلم في طريقه، فيجلس فيها للطلب أو التدريس.

وشخصٌ كالسنوسي رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى لا يمكن أن يعبر إلى تلك البلاد ولا تكون له حوارات أو مجالس مع علمائها، كما هو الحال عندما زار فاس بالمغرب، وتناقش مع علمائها في عدد من المسائل[1].

مما يجعل شُهرةَ السنوسي ومؤلفاته ـ خصوصا شرح الجزائرية، وهو من أواخر ما ألّف ـ، فضلا عن انتشارها في مصر والشام وبقاع العلم، لدرجة أن يتم تداولها واستصعاب ما فيها وطلب اختصارها لينتفع بها الطلاب. غاية في الصعوبة، التي تكاد تصل إلى الاستحالة العادية.

فكل ذلك يوحي بأن كتابة اسم الصفوري رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى على الكتاب خطأ من الناسخ، أو أن الكتاب كان جزءً من مجموعة كتب للصفوري في سفر واحد فكتب الكاتب عليها اسمه لاعتقاده أنه له أيضا، أو أن ناسخاً أراد أن تنفق النسخة عند من يجمعون كتب الصفوري ويبحثون عنها فقام بنسبة الكتاب إليه، أو ربما هو شخص امتلك نسخة من الكتاب وظن أنها للصفوري فسجل اسمه عليها، كلها احتمالات قائمة.

كما أن المتتبع لطريقة ابن تركي رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى في تآليفه، كشرح العشماوية، والعزِّية، لا يجد فرقا بينها وبين أسلوب شرح الجزائرية.

(١) انظر: نيل الابتهاج للتنبكتي، ص: (٣٢٥).

كل ذلك بالإضافة إلى النسخة أ المصرّح فيها بتأليف ابن تركي للكتاب يضفي نوعا من الارتياح والطمأنينة عند نسبة الكتاب لابن تركي رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى، وعدم الشك في خلاف ذلك.

* منهج التحقيق وعملي في الكتاب

ـ الهدف الأول في هذا التحقيق ـ وأيِّ تحقيق ـ هو إخراج نسخة صحيحة للقارئ حتى يتسنى له الاستفادة من الكتاب، يضاف إليه حسنُ الإخراج الذي يبعث نوعا من الراحة للعين والقلب عند القراءة، مما يؤثر ولا شك في استيعاب مباحثه.

ـ لذلك أعدتُ نَسْخَ الكتاب ـ نظما وشرحا ـ على حسب قواعد الإملاء الحديثة.

ـ أثبتُّ الاختلافات بين النسختين في الحاشية.

ـ اعتمدت كذلك على شرح السنوسي المطبوع في ترجيح لفظة أو جملة اختلفت في النسختين، أو في النظم، فهناك بعض الاختلافات بين المخطوطات والشرح المطبوع، وقد قمت بإثبات ذلك كله في الحاشية، مع الرمز إلى شرح السنوسي المطبوع بـ «ط».

ـ كتبت ترجمة مفيدة عن المؤلف الشيخ ابن تركي رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى.

ـ كتبت كذلك ترجمة للعلامة الزواوي الجزائري صاحب النظم المشروح، وترجمة للعلامة السنوسي، إذ كتابه هو الأصل الذي اعتمد عليه الشارح.

ـ نسختُ النظم مفردا مستقلا مضبوطا بالشكل ومُرَقَّما في بداية الكتاب.

ـ أضفت عناوين فرعية لمباحث الكتاب وجعلتها في إطار على الجوانب.

ـ قمت بالتعليق على شرح بعض المواضع التي لم تستوف حقها في الكتاب شرحا أو بيانا أو تدليلا، وبتوضيح بعض المسائل التي غلّفها نوع من الغموض. فقد تكثُر التعليقات في موضع، ثم تكاد لا توجد في مواضع كثيرة بعده، فالكلام بحسب الحاجة.

ولا أذكر في كل ذلك كلاما من عندي إلا في أضيق الحدود، حيث لا أجد عبارة مسبوكة بالشكل المظنون أن يكون أكثر إفادة. مشيرا في الحاشية إلى المصادر، وإذا قلتُ شيخنا فالمراد بركة هذا الزمان وعمدة المتكلمين في عصرنا سيدي وشيخي العلامة الدكتور سعيد عبد اللطيف فودة، حفظه الله تعالى، ونفع المسلمين به.

ـ ترجمتُ لأغلب الأعلام الواردة أسماؤهم.

ـ قمت بترقيم الآيات الكريمة.

ـ عزوتُ الأحاديث إلى مصادرها. فإذا كان الحديث مُخرَّجًا في أحد الصحيحين اكتفيتُ بالعزو إليه، أو فيهما معًا عزوته إليها وقلت «متفق عليه».

وإذا كان مخرّجا في غيرهما اكتفيت في العزو إلى المصادر بما ورد

في الكتب المشهورة المعتمدة في تخريج الأحاديث بعد مراجعة العزو. فإذا لم أجده في المحل المعزو إليه في تلك الكتب ذكرت محله.

ولا أذكر حكما على حديث إلا نقلا عن إمام من أئمة هذا الفن المعتبرين عند العلماء، لا سيما القدامى منهم، ولا أنقل شيئا من ذلك عن المعاصرين أو القريبين منهم إلا نادرا وفي أضيق الحدود؛ وذلك لكثرة الاختلاط والبعد عن المنهج العلمي في كثير من أحكامهم.

واللهَ أسأل أن ينفع بهذا العمل مؤلفه وقارئه والمعتني به، وأن يجعل كل ذلك خالصا لوجهه الكريم

كتبه راجي عفو ربه/ محمود عبد الصادق الحَسّاني

والله المستعان وإليه المرجع وعليه التكلان

السالمية ـ الكويت

نهار الأربعاء ١٧ ذو الحجة الحرام سنة ١٤٣٦هـ

الموافق ٣٠ أيلول (سبتمبر) ٢٠١٥م

ترجمة الناظم العلامة الإمام الشيخ
أحمد الزواوي الجزائري[1]

هو سيدي شهاب الدين أبو العباس أحمد بن عبد الله الزواوي الجزائري المالكي.

أصله من قبيلة زواوة، وعاش بالجزائر وتوفي بها.

كان رحمه الله حجة في الأصلين، والفقه، والتصوف، واللغة، والحديث، والقراءات، من كبار علماء وقته، حتى أنهم عدّوه نظيرا للثعالبي رحمه الله تعالى.

قال الحافظ السخاوي: (من المشهورين بالصلاح والعلم والورع والتحقيق).

وقال الشيخ الولي الصالح أحمد زروق رضي الله عنه: (كان شيخنا أبو العباس أحمد الجزائري من أعظم العلماء اتباعا للسنة، وأكبرهم حالا في الورع، وكان يشير علينا بأنه ينبغي لمن وسّع الله عليه من الدنيا أن يَظهر عليه أثر نعمة الله تعالى، باستعمالها على وجهٍ يباح. ولا يخل بالحق ولا بالحقيقة، بأن يلبس أحسن لباسِ جنسه أو وسطه ويتخذ مرقعة إن أمكنه، يجعلها عدته

(١) استفدت ترجمته من تحقيق الأستاذ مصطفى مرزوقي على شرح الجزائرية للسنوسي، فهو صاحب الجهد والعمل جزاه الله خيرا. ولم آلُ جهدا في البحث عن ترجمة الشيخ ومعرفة أحواله، ولَمَّا تعذّر عليَّ الحصولُ على ترجمة مستوعِبةٍ عنه نقلتُ ما كتبه الأستاذ الفاضل، معترفا بذلك الفضل له.

وأصل لباسه. فما دام غنيا عنها استغنى وإلا فهي المرجع عنده).

اشتهر بإقامة زاوية له بمدينة الجزائر العاصمة معروفة باسمه، خارج السور الغربي لباب الوادي، ناحية قاعة الأطلس حاليا، قرب الشاطئ، صارت فيما بعد مدفنا لعدد من مشاهير العلماء[1].

وهو من تلامذة الإمام العلامة الكبير عبد الرحمن الثعالبي ومعاصريه من علماء فاس والجزائر وتلمسان وتونس.

ومن تلامذته أئمة كبار، كرزوق والزواوي وابن زكري رحمهم الله جميعا.

ولم تترك لنا عوادي الزمن من إنتاجه إلا ثلاث قصائد:

الأولى: هي القصيدة التي شرحها السنوسي وغيره من العلماء، وهي أصل كتابنا هذا.

الثانية: منظومته في النحو، وقد شرحها أبو زكريا يحيى بن محمد البُعْقِيلِي. وهي مطبوعة في دار الرشاد الحديثة بالمغرب.

الثالثة: القصيدة التي رثا بها شيخه الإمام عبد الرحمن الثعالبي رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى.

وله أبياتٌ في مدح شرح السنوسي كتبها على النسخة التي أرسلها إليه. قد أشرنا إليها من قبل.

توفي رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى بالجزائر، ودفن في زاويته التي بناها سنة (٨٨٤هـ).

(١) التاريخ العام، لعبد الرحمن الجيلاني، «ترجمة الخروبي»، وتاريخ الجزائر الثقافي للدكتور سعد الله (١/٨٥). نقلا عن الأستاذ مصطفى مرزوقي.

ترجمة الإمام السنوسي[1]

قال أبو زيد عبد الرّحمن الجامعي الفاسي في رحلته واصفا الجزائر بأنّها: «تنبت العلماء والصّالحين كما تنبت السّماء البقل...»،

الإمام فخر تلمسان، مجدّد الزمان، أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي رضي الله عنه.

❖ اسمه ونسبه ومولده:

كان أولى بنا القول أن إمامنا رضي الله عنه أشهر من أن يُعرَّف، كما قال ابن القاضي المكناسي عنه: «هو الإمام المعقولي الفقيه المحدث الفرضي الحيسوبي صاحب العقائد، التي لم يأت أحد بمثلها من المتأخرين... إلى أن قال: وشهرته تغني عن التعريف به.

واسمه: محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي، نسبة لقبيلة

(١) استفدنا ترجمته من: مقدمة سيدي العلامة الشيخ د. سعيد فودة على شرح صغرى الصغرى للإمام السنوسي، ومقدمة الفاضل الأستاذ الشيخ نزار حمادي على شرح المقدمات للإمام السنوسي، ومقالٍ للأستاذ الفاضل عيسى فضة في التعريف بالإمام السنوسي ضمن سلسلة تراجم أعلام الجزائر في المكتبة الشاملة الجزائرية. وغير ذلك. وانظر: «درة الحجّال في غرة أسماء الرّجال» لابن القاضي المكناسي، و«الإمام العلامة محمد بن يوسف السنوسي التلمساني» لعبد العزيز دخان، و«إدارة الشموس على حياة وأعمال السنوسي» لباجي عبد القادر، ومقدمة الشيخ بو كعبر بلقرد المعسكري، على «شرح العقيدة الكبرى للسنوسي».

بالمغرب، ويلقب أيضاً بالْحَسَنِيِّ نسبة للحسن بن علي بن أبي طالب من جهة أم أبيه.

ولد سنة ٨٣٢هـ، والبعض حدّد ذلك بسنة ٨٣٥هـ.

وذكر الشيخ الحفناوي في كتابه تعريف الخلف نقلا عن الملالي ـ وهو تلميذ الإمام السّنوسي ـ: (وأخبرني قبل موته بنحو عامين أن سنه خمس وخمسون سنة)، وكان قد نقل قبلها أنه توفي سنة ٨٩٥هـ، فيكون بهذا التاريخ مولده سنة ٨٣٨هـ. ويكون قد عاش سبعا وخمسين سنة.

وبعض المصادر لم تحدد تاريخا معينا، بل ذكرت بأنّه من مشايخ المائة التاسعة ومن مجدديها.

أمّا مكان مولده، فلم يختلف مترجموه أنّه ولد ببلدة بني سنوس، ولهذا لقب بالسّنوسي، وهو أول من لُقِّبَ بهذا اللقب.

ولقّب بالتّلمساني لأنّها هي الحاضرة التي تتبعها بني سنوس، ونشأ وتوفي فيها، وتلمسان عاصمة الزيّانيين في تلك الحقبة، ومهد العلم والعلماء.

وكان أبوه شيخا صالحا زاهدا مقبلا على الطاعة، كريم الطباع، يعلم الناس القرآن، كثير البّكاء إذا دخل في الصلاة. وله كرامات من بينها أنّه «رأى رسول الله ـ ﷺ في المنام، فبشّره بالإمام السّنوسي فقال له: سيولد لك ولد ذكر في هذه الليلة فيه العلم والدين.

❖ شيوخه ودراسته:

ـ قرأ القرءان بالسّبع مرتين على الشيخ أبي الحجّاج يوسف بن أبي العباس الحسني، وأجازه فيها.

ـ وقرأ في صغره جملة من الحساب والفرائض، على الشيخ أبي عبد الله محمد بن قاسم بن تونزت، الذي كان عالما بالحساب والفرائض والخط والهندسة...، وعلى الشيخ أبي الحسن علي بن محمد القلصادي.

ـ وقرأ على الشيخ نصر الزواوي كثيرا من فن العربية ولازمه كثيرا.

ـ وقرأ كتاب الإرشاد للجويني في التوحيد مع أخيه لأمه علي التالوتي، على الشيخ أبي القاسم الكنباشي، وأجازهما في جميع مروياته.

ـ ونقل الملالي عن ارتحاله إلى الجزائر ووهران، الأولى إلى الشيخ العارف بالله عبد الرحمان الثعالبي، والثانية لزيارة الشيخ سيدي التازي نزيل وهران.

ـ وفي الفقه ختم المدونة الفقهية للإمام مالك مرتين على الشيخ أبي عبد الله محمد بن أحمد الجلاب.

ـ وقرأ رسالة ابن أبي زيد القيرواني على أخيه لأمه أبي الحسن على التالوتي.

ولم يرحل خارج تلمسان إلاّ قليلا؛ لكثرة من فيها من الأئمة والعلماء الراسخين، وقد كانت تستقطب أهل البلد من بجاية والجزائر ووهران وغيرها...، كما يفد إليها أبناء البلدان الأخرى خاصة أبناء الأندلس. ومن

ثمّ فقد اكتفى السنوسي بما عند أهل تلمسان.

ـ تلاميذه:

ذكر الملالي أن درس الإمام السنوسي كان يزخر بطلبة العلوم الذين وجدوا فيه ضالتهم، وذلك لِمَا في درسه من البيان بالتلطف وترقيق القلوب والصدق والإخلاص وغيرها من الخصال التي عرف بها.

ويصور الوادي آشي مجلس الإمام السنوسي بقوله: (لقيته ﷺ وحضرتُ مجلسه الغاصَّ بالمستفيدين من طلبة العلم والعامة بمسجده، قرب داره بدرس مسوفة من داخل تلمسان أمّنها الله تعالى.

حضرتُ الفاتحة وأوائل سورة البقرة عليه بالسبع، وكتبا غير ذلك، منها: البخاري، كان يُقرأ عليه في بعض مجالس حضرتُها، ويتكلم على أحاديثه بالكلام الذي يدل على مقامه في العلم والعبادة، وغير ذلك من كتب المجلس.

وحضرنا ـ يوم سلّمنا عليه، إثر ما صلينا العصر خلفه ـ عقيدته الصغرى تُقرأ بين يديه. ويقرأها طلبته وجمع من العوام الملازمين لمجلسه عن ظهر قلب، سردا على صوت واحد، إثر سلامه من صلاة عصر يوم الجمعة عادةً مستمرةً، وهو قاعد بمحرابه مقبل على الذكر.

ولم تُقَدّر لي القراءة عليه مع رغبتي في ذلك وحرصي عليه، لاستغراق طلبته أوقات قعوده، حتى أنهم كانوا يقرأون عليه والرملية في يد أحدهم، إذا فرغت قطع. وكنت أؤمل القراءة وأترصد لها وقتا، فعاجلته ـ قدسه الله ـ المنية، ولم أنل من ذلك الأمنية).

ومقامه ﷺ عالٍ في العلم والعمل، مما جعل مجلسه مليئا بطلابه على الوجه الذي وصفه الوادي آشي، في وقت كانت تلمسان تزخر بالعلماء، أمثال الإمام ابن زكري والحافظ التنسي وغيرهما.

وقد تخرج عليه يديه أئمة كبار، منهم:

١ ـ الإمام الملالي: محمد بن إبراهيم بن عمر بن علي، أبو عبد الملالي.

ونسبته إلى ملالة، وهي قرية من قرى مدينة بجاية، وألف كتابا كبيرا في سيرة وأحوال ومناقب شيخه السنوسي، سمّاه «المواهب القدسية في المناقب السنوسية».

٢ ـ الإمام ابن صعد: محمد بن أحمد بن أبي الفضل بن سعيد بن صعد، التلمساني، ثم المصري، الفقيه العالم بالديار المصرية.

٣ ـ أبو القاسم بن محمد الزواوي: من أكابر أصحاب السنوسي وقدمائهم، ورحل إلى الشرق ودرس هناك خليلا، وألف شرحا على الرجز للضرير المراكشي في علم البيان.

٤ ـ ابن الحاج البيدري التلمساني: أحمد بن محمد، الأديب اللغوي صاحب التآليف.

٥ ـ محمد بن عبد الرحمن الحوضي: الفقيه الأصولي التلمساني، كان عالما شاعرا مكثرا، له نظم في العقائد سماه «واسطة السلوك»، وشرحها له الإمام السنوسي بطلب منه.

وغيرهم كثير كثير.

ـ مؤلفاته:

صنّف الإمام السنوسي ﷺ في مختلف الفنون، فكتب في الأصلين، والتصوف، والفقه، والحديث، والتفسير، والحساب والطب، وغيرها. حتى قيل عنه: لا يتحدث في فن إلا ظنّ سامعه أنه لا يحسن غيره. واشتهر ﷺ أكثر ما اشتهر بكتبه التي صنفها في العقائد.

يقول عنه البشير الإبراهيمي: (لم يؤلف أحدٌ مِن علماء المغرب والأندلس في علم الكلام كتابا له بال، إلاّ الإمام محمد بن يوسف التلمساني، فإنه ألف على طريقة المشارقة عدة كتب، شاعت وانتشرت في المشرق والمغرب، وقُررت في أكبر المعاهد الإسلامية كالأزهر).

ونذكر من مؤلفاته ﷺ على سبيل البيان لا الحصر:

ـ في العقيدة:

ـ «عقيدة أهل التوحيد والتسديد، المخرجة من ظلمات الجهل وربقة التقليد، المرغمة أنف كل مبتدع عنيد». ويسمى العقيدة الكبرى، المشهورة بكبرى السنوسي، وشَرَحَهَا وسمّى ذلك الشرح: «عمدة أهل التوفيق والتسديد في عقيدة أهل التوحيد»، وقد كان الطلاب يتنافسون على حفظها عن ظهر قلب، وهي أول ما صنّف في الفن.

ـ «العقيدة الوسطى» وهي أقرب إلى اختصارٍ لعقيدته الكبرى، ثم شرَحها شرحا متينا محرر البراهينن كما هي عادته ﷺ.

ـ «أم البراهين»، وهي العقيدة الصغرى، وهي المشهورة بالسنوسية

الصغرى، أشهر عقائده ﷺ، ويعتبر هذا المؤلف مختصر مفيد، جمع فيه جميع عقائد التوحيد تقريبا، لكنها تختلف في ترتيبها عن بقية كتبه، إذ حرر المباحث العقائدية أولا، قم وضع البراهين ثانيا.

وهي من أجل العقائد، لا تعادلها عقيدة، كما أشار هو في شرحه عليها، وذكر مصطفى محمد الغماري في مقدمة تحقيقه لأم البراهين، أن بعض العلماء تجشم الرحلات في سبيل نقل أم البراهين إلى بلاد السودان.

وقد اهتم طلاب العلم بها وكانوا يحفظونها عن ظهر قلب، وألف العلماء قصائد في مدحها منهم محمد بن يجّبش التّازي.

ـ «صغرى الصغرى»، وشرحها.

ـ «الحقائق في تعريفات مصطلحات علماء الكلام».

ـ «المقدمات في التوحيد»، وشرحها: وهي ثماني مقدمات في أصولي الفقه والدين، وشرح كلمتي الشهادة.

ـ «شرح أسماء الله الحسنى»، حيث يفسر الاسم، ثم يذكر حظّ العبد منه.

ـ عقيدة أخرى فيها دلائل قطعية، يرد بها على من أثبت تأثير الأسباب العادية، كتبها لأحد الصالحين. ذكر ذلك تلميذه الملالي.

ـ «المنهج السديد في شرح كفاية المريد»، وهو شرح للّامية المسمّاة: الجزائرية في العقائد الإيمانية، للإمام أبي العباس أحمد بن عبد الله الجزائري، وهو الأصل الذي اختصره شارحنا ابن تركي ﷺ.

ـ «شرح واسطة السلوك»، شرح على عقيدة موجزة لتلميذه الحوضي.

ـ في التفسير وعلوم القرآن:

ذكر الملالي أنّ الإمام السنوسي أكمل تفسير القرآن كله في مسجده. وللأسف الشديد لم يصل إلينا هذا الكنز الثمين كاملا، ولكن ما وصلنا هو:

ـ تفسير سورة «الفاتحة».

ـ تفسير سورة «ص».

ـ مختصر «حاشية التفتازاني» على الكشاف.

ـ مختصر في القراءات السبع.

ـ شرح الشاطبية الكبرى.

ـ شرح كلام ابن البنا في تفسير قوله تعالى: «لا يسخر قوم من قوم».

ـ شرح على ضبط الخراز في الرسم.

ـ في الحديث:

ـ مكمل إكمال الإكمال شرح صحيح مسلم.

ـ شرح صحيح البخارِي، وصل فيه إلى باب: «من استبرأ لدينه».

ـ شرح مشكلات البخاري: والمراد بذلك الأحاديث التي رواها البخاري في صحيحه، مما يوهم التشبيه، مثل حديث القدوم والنزول وغير ذلك.

ـ مختصر على الزركشي على البخاري، المسمى بـ«التنقيح لألفاظ الجامع الصحيح».

ـ في علوم اللغة:

ـ «الدر المنظوم» في شرح الآجرومية.

ـ في التصوف:

ـ اختصار كتاب الرعاية لحقوق الله، للحارث المحاسبي.

ـ مختصر «بغية السالك في أشرف المسالك» في التصوف، للإمام أبي عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن بن إبراهيم الأنصاري الساحلي، المشهور بالمعمم.

ـ الاصطلاحات الصوفية.

ـ في الفقه وأصوله:

ـ «المقرب المستوفي في شرح مختصر الحوفي» في الفرائض، وألفه وهو ابن نسعة عشر عاما، ولما وقف عليه شيخه الحسن أبركان، تعجب منه وأمره بإخفائه حتى يكمل سنه أربعين سنة، لئلا يصاب بالعين.

ـ شرح «المقدمة الوغليسية» في الفقه لم يكمل، وسميت بالوغليسية نسبة للإمام الشيخ الفقيه أبي زيد عبد الرحمن الوغليسي.

ـ تعليق على «فرعِيِّ ابن الحاجب».

ـ شرح المدونة. لم يكتمل.

ـ في المنطق:

ـ شرح «جمل الخونجي».

ـ مختصر في علم المنطق، وشرحه: اكتفى فيه بالضروريات التي تفيد

طالب العلم، ولم يتطرق إلى الفرعيات والجدليات التي تعيق طريق الطالب في الطلب وتشتت ذهنه.

وقد كتب عليه شيخُ الجامع الأزهر الإمامُ إبراهيمُ البَيْجَورِيُّ حاشيةً مفيدةً موسَّعَة.

ـ شرح المختصر المنطقي للإمام ابن عرفة.

ـ في السيرة والمنهج:

ـ مختصر «الروض الأنف» للسهيلي.

ـ مصنف في مناقب الأربعة رجال المتأخرين: والمقصود بهم: محمد بن عمر الهواري الوهراني، وإبراهيم التازي، والحسن أبركان، وأحمد بن الحسن الغماري.

ـ في علوم أخرى:

ـ شرح «مقدمات الجبر والمقابلة» لابن ياسمين: وهو عبد الله بن محمد بن حجاج، أبو محمد، البربري الأصل المراكشي، المعروف بابن ياسمين.

ـ «المجربات» في الطب، وهو كتاب جمع فيه ما جرّبه لنفسه من الفوائد والعلاجات والأدعية المستجابة.

ـ «فضل مهنة الطب»، وهي رسالة صغيرة.

ـ «عمدة ذوي الألباب ونزهة الحسّاب في شرح بغية الطلاب في علم الإسطرلاب»، وهي أرجوزة للإمام أبي عبد الله الحباك شيخ السنوسي

والمعروف بابن الحباك.

ـ مناقبه ومكانته:

كان ﷺ حليما كثير الصبر، ربما يسمع ما يكره فيتعامى عنه ولا يؤثر فيه، بل يبتسم، وهذا شأنه في كل ما يغضبه، ولا يلقي له بالا بوجه، ولا يحقد على أحد، ولا يعبس في وجه أحد. يفتح من تكلم في عرضه بكلام طيب وإعظام حتى يعتقد أنه صديقه.

قال الملالي تلميذه. سمعته يقول: (ينبغي للإنسان أن يمشي برفق وينظر أمامه لئلا يقتل دابة في الأرض).

وإذا رأى من يضرب دابة ضربا عنيفا تغير وقال لضاربها: (ارفق يا مبارك).

وينهى المؤدبين عن ضرب الصبيان.

قال الملالي: وسمعته يقول: (لله تعالى مائة رحمة، لا مطمع فيها إلا لمن اتسم برحمة جميع الخلق وأشفق عليهم).

وقال عنه العلامة أحمد بابا التنبكتي: (باطنه حقائق التوحيد، وظاهره زهد وتجريد، وكلامه هداية لكل مريد.

كثير الخوف، طويل الحزن، يسمع لصدره أزيز من شدة خوفه مستغرقا في الذكر.

كان أورع أهل زمانه، يبغض الاجتماع بأهل الدنيا والنظر إليهم وقربهم. لما وصل في تفسير سورة الإخلاص وعزم على قراءتها يوما والمعوذتين

يوما، سمع به الوزير وأراد حضور الختم، فبلغه ذلك فقرأ السور الثلاثة يوما واحدا خيفة حضوره عنده).

قال تلميذه الملالي: سمعته يقول: (ليس من علمٍ من علوم الظاهر يورث معرفتَه تعالى ومراقبته إلا التوحيد، وبه يفتح في فهم العلوم كلها، وعلى قدر معرفته يزداد خوفه).

وقال أبو عمران موسى بن عقدة الأغضاوي في دوحة الناشر: (ما رأيت من غربل هذا العلم ـ يعني علم الكلام ـ مثل هذا الرجل».

ومن درر كلامه ﷺ: (حرمة الله لا يقدّرها إلا من نوّر الله بصيرته، وطهّر من كبر الجهّال والأغبياء سريرته، إنّهم القوم الذين لا يشقى بهم جليسهم).

ويقول: (علامة صحة الذوق: أن يجئ مطابقا لما شهد به العلم الرسمي الذي أنتجه العقل والنقل).

ـ وفاته:

لمّا أثقله مرض موته ﷺ انقطع عن المسجد ولازم فراشه، واستمرّ على ذلك عشرة أيام. ولمّا احتضر لقنه ابن أخيه مرة بعد مرة، فالتفت إليه وقال له: «وهل ثمّ غيرها؟».

وقالت له ابنته: «تمشي وتتركني». فقال لها: «الجنة مجتمعنا عن قرب إن شاء الله تعالى».

وتوفي يوم الأحد ثامن عشر جمادى الآخرة سنة ٨٩٥هـ، الموافق لسنة ١٤٩٠م.

ترجمة الشارح العلامة الشيخ

أحمد بن تركي الْمَنْشَلِيلِيّ[1]

هو العلامة إمام المحققين وتاج المدققين، الفقيه، المحدّث، المتكلم، المالكي: أحمد بن تركي بن أحمد الْمَنْشَلِيلِيّ، نسبة إلى «مَنْشَلِيل»، وهي قرية من قرى محافظة «البحيرة» في شمال غرب دلتا مصر.

كان رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى من كبار علماء عصره وفقهاء وقته في الأزهر الشريف.

وكان في آخر حياته إماما للمدرسة البَشِيرِيَّة، التي بناها الأمير «سعد الدين بشير الناصري» في حدود سنة (٧٦١هـ) أيام سلطنة الناصر محمد بن قلاوون.

وهي مدرسة تقع خارج القاهرة القديمة، بـ«حِكْر الخازن»، المطل على «بركة الفيل»، وإن كانت الآن في حدود مناطق مصر القديمة بالتعبير الدارج.

(١) انظر ترجمته في: «حاشية الصفتي على الجواهر الزكية في شرح العشماوية»، واليواقيت الثمينة للأزهري (١/١٨)، وشجرة النور الزكية لمحمد مخلوف المالكي (١/٩٠٧)، وإيضاح المكنون لإسماعيل باشا الباباني (١/٣٧٦)، وهدية العارفين لإسماعيل البغدادي (٥/١٥٠)، واكتفاء القنوع لإدوارد فنديك، ص: (١٥١)، ومعجم المؤلفين لعمر كحالة (١/١٨٠)، والأعلام للزركلي (١/١٠٦).

ـ مؤلَّفاته:

له عدة تآليف في فنون مختلفة، وقد كُتب لها الانتشار في حياته رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى، وكثير منها لم يطبع إلى الآن:

ـ **الجواهر الزكية في حل ألفاظ العشماوية**، وهو شرحٌ في مذهب إمام الدنيا في عصره، وإلى يوم الناس هذا الإمام مالك بن أنس رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، ألّفه الشيخ على مختصر الإمام الرباني عبد الباري بن أحمد العشماوي الأزهري المالكي رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى (كان حيا في حدود سنة ٩٠٠هـ). وهو أشهر كتب ابن تركي، في عصرنا، وكيف لا وهو الوحيد الذي زارته آلة الطباعة ونشرته بين طلبة العلم في الأزهر. وهو كتاب كان مقررا إلى عهد قريب (منذ ما يقرب من ١٠ سنوات) على طلاب الفقه المالكي بالصف الأول الإعدادي في الأزهر الشريف.

ـ **شرحٌ على المنظومة الجزائرية في العقائد**، وهو كتابنا هذا.

أصله نظمٌ محكمٌ في العقيدة، على مذهب إمام أهل السنة الإمام أبي الحسن الأشعري رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ. ألّفه العلامة الإمام أبو العباس أحمد بن عبد الله الزَّوَاوِيُّ الجزائري المالكيّ، المتوفى سنة (٨٨٤هـ). ثم شرَحه الإمام العلامة البركة شيخ الإسلام أبو عبد الله محمد بن يوسف بن عمر السنوسي التلمساني المالكي، المتوفى سنة (٨٩٥هـ). واختصر العلامة ابن تركي هذا الشرح كما ستراه إن شاء الله تعالى.

ـ **المِنَح السنية في حل ألفاظ العِزّيّة**، وهو شرح لطيف على مختصر «المقدمة العِزِّيّة للجماعة الأزهرية» في الفقه المالكي، ألفه العلامة الشيخ

الإمام أبو الحسن علي بن محمد بن محمد بن خلف المنوفي الشاذلي المالكي الأزهري، (٩٣٩هـ) صاحب «كفاية الطالب الرباني على رسالة ابن أبي زيد القرواني» قد اقتطف مختصره هذا من شرحه على الرسالة. ولا يزال مخطوطا.

ـ **حاشية على الجامع الصغير** للإمام السيوطي، وهو شرحٌ مختصرٌ على ما جاء في الجامع من الأحاديث. مخطوط.

ـ **شرح مختصر الترغيب والترهيب** للحافظ المنذري، وهو شرح مختصر كذلك، مخطوط.

ـ **شرحٌ على الأربعين النووية**، مخطوط.

ـ **اختصار كتاب الشفا**، للقاضي عياض، مخطوط.

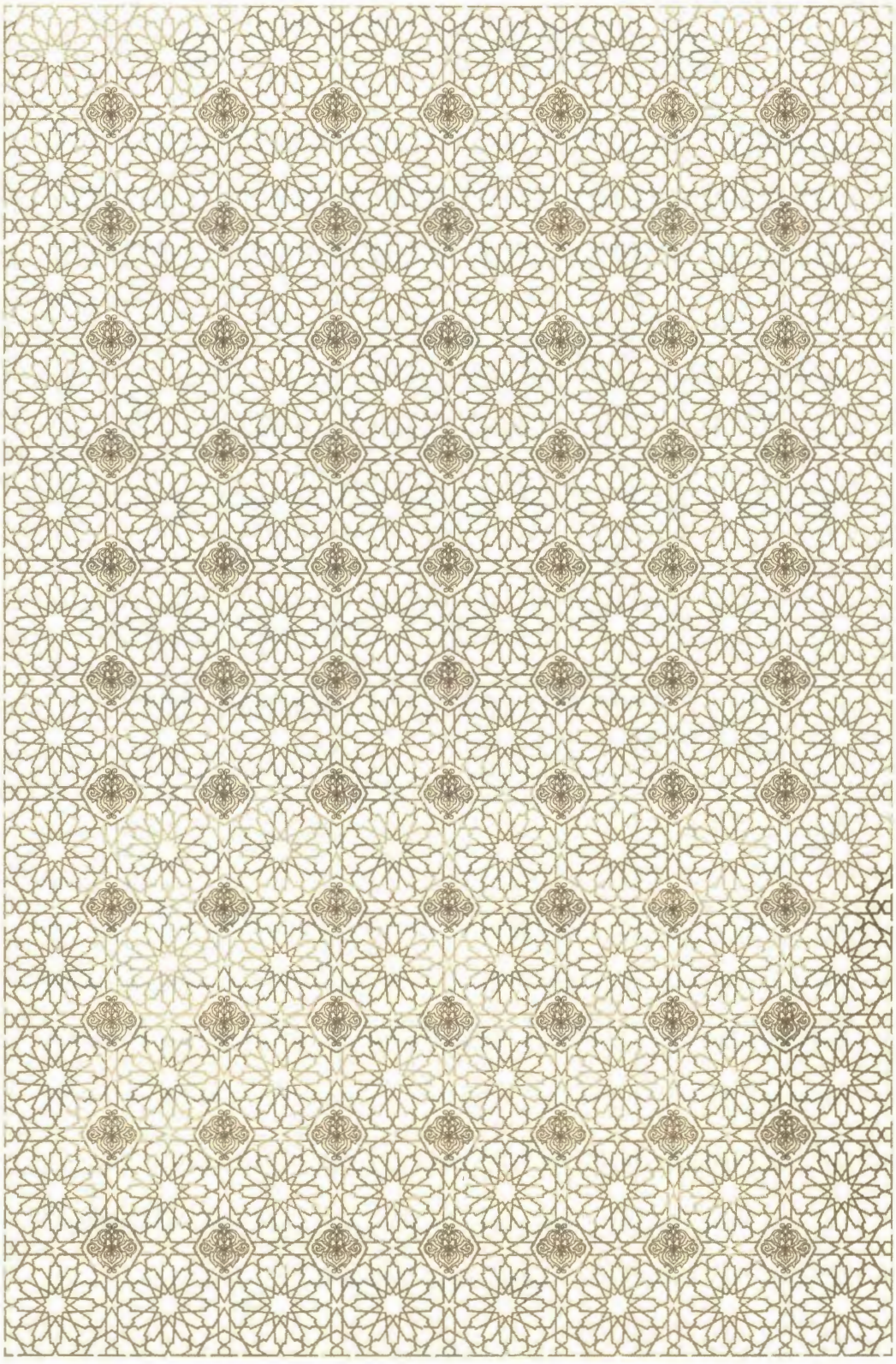
ـ **شرحٌ على المقدمة الجزَرِية**، في علم التجويد. مخطوط.

ـ **شرح على المقدمة الآجرومية**، في علم النحو. مخطوط.

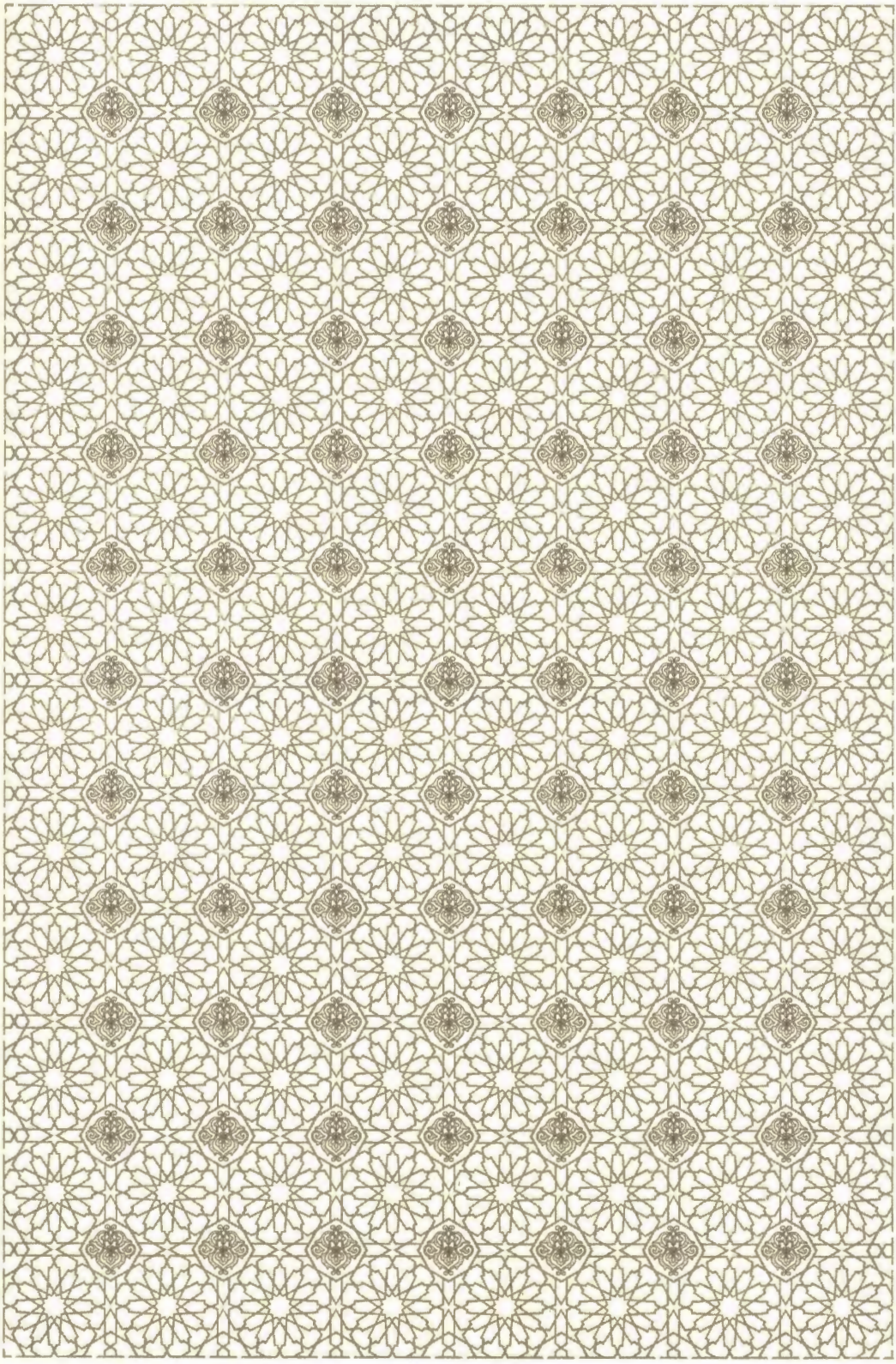
وقد أرّخ الصفتي في «حاشيته على شرح العشماوية» ومحمد الظافر البشير الأزهري في «اليواقيت الثمينة» وفاته سنة (٩٧٩هـ)، وذكر محمد مخلوف في «شجرة النور الزكية» أنه توفي سنة (٩٩٨هـ). والأول أقرب والله أعلم.

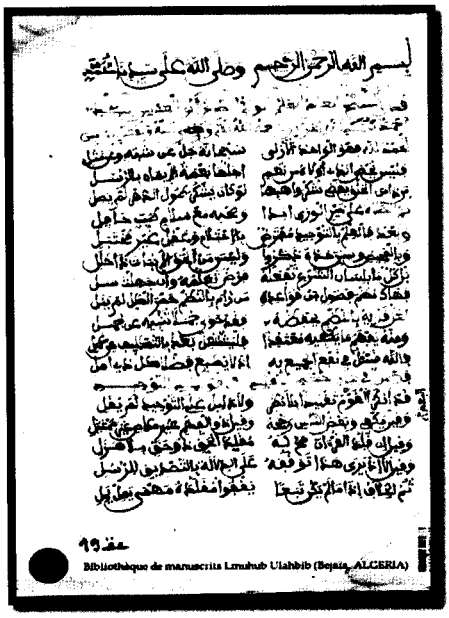
ولم تسعف المراجعُ التي ترجمت له بأكثر من هذه المعلومات. فلله الأمر من قبل ومن بعد.

** ** **



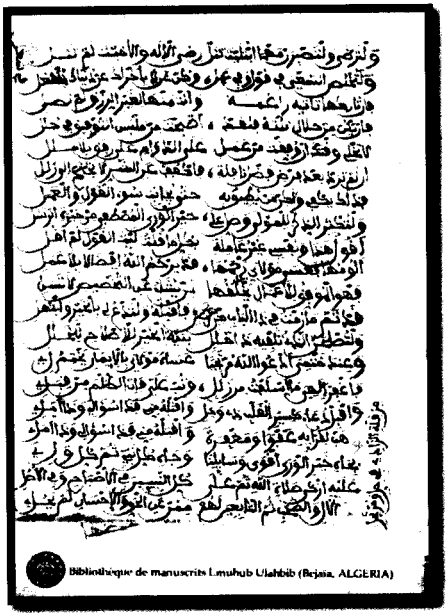
صُوَرُ المخطُوطاتِ المُستَعَانِ بِهَا





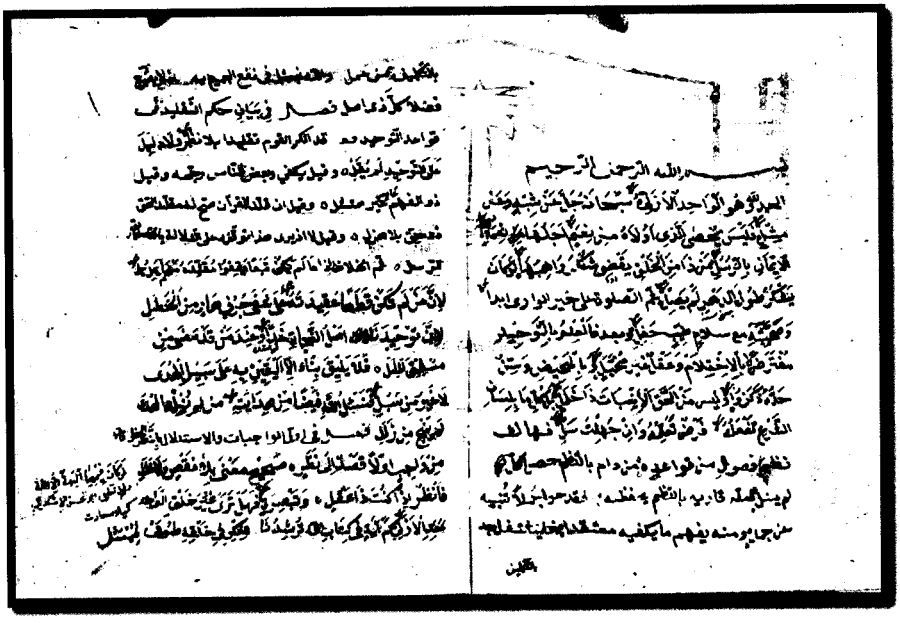
الصفحة الأولى من المخطوط الأول للمتن

(م١)



الصفحة الأخيرة من المخطوط الأول للمتن

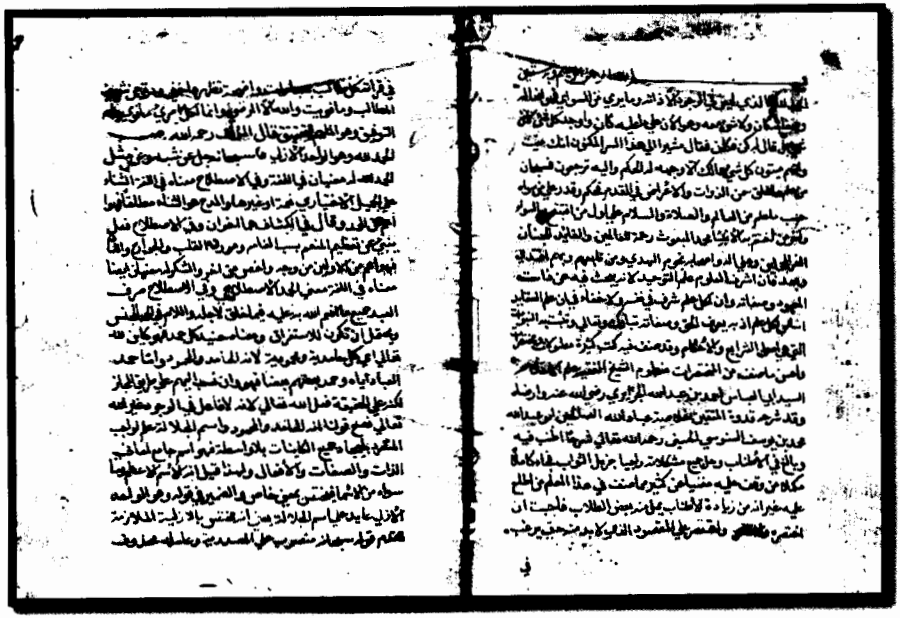
(م١)



الصفحة الأولى من المخطوط الثاني للمتن (م٢)



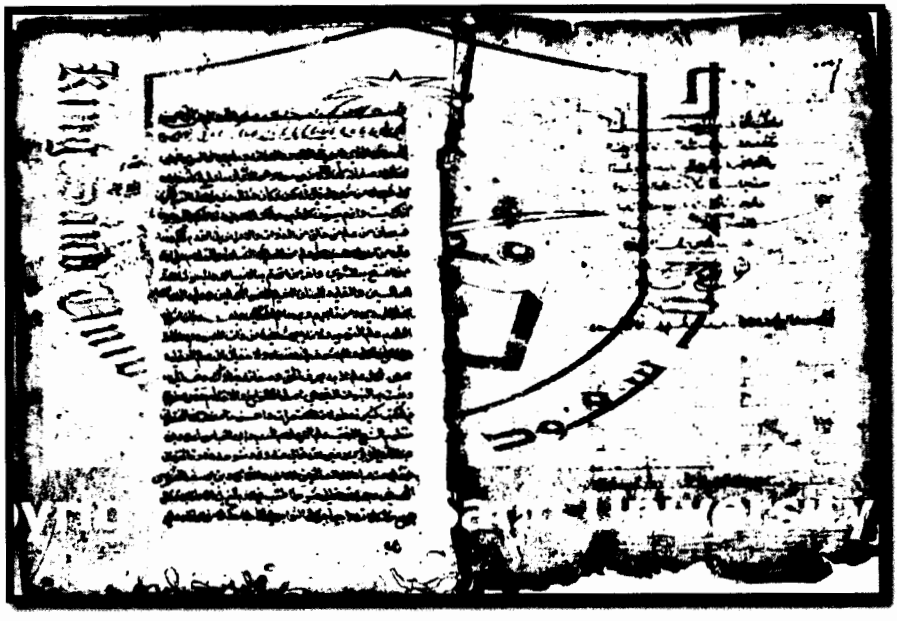
الصفحة الأخيرة من المخطوط الثاني للمتن (م٢)



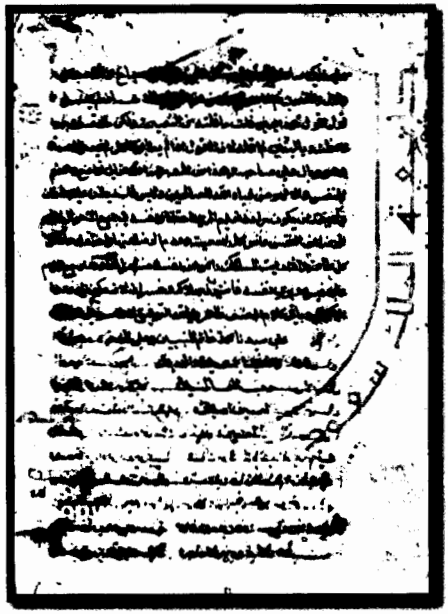
الصفحة الأولى من المخطوط الأول للشرح (أ)



الصفحة الأخيرة من المخطوط الأول للشرح (أ)



الصفحة الأولى من المخطوط الثاني للشرح (ب)



الصفحة الأخيرة من المخطوط الثاني للشرح (ب)

نظم

« كِفَايَةُ الْمُرِيدِ وَحِلْيَةُ الْعَبِيدِ »

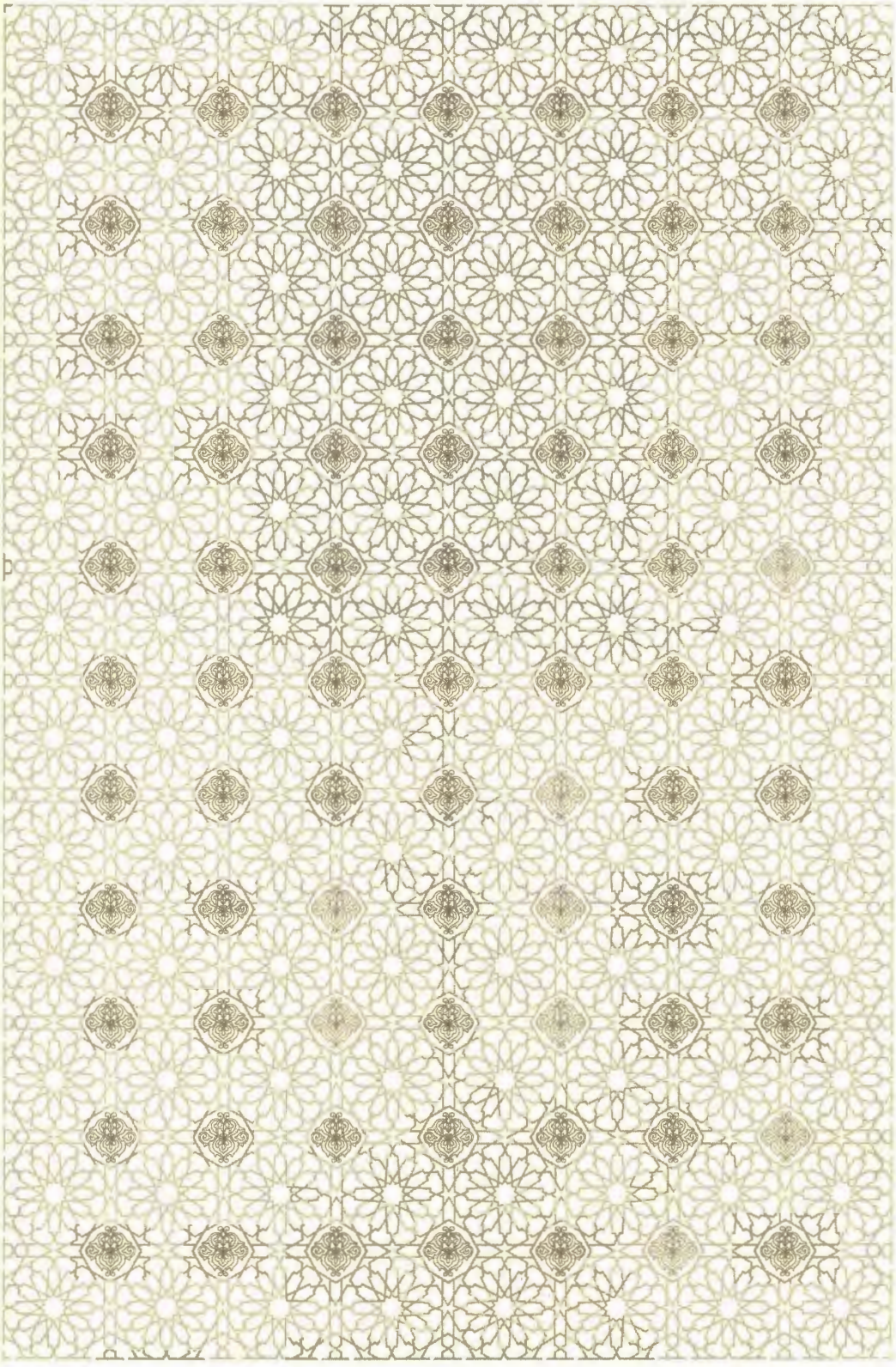
المشهور بـ

المنظومة الجزائرية في العقائد التوحيدية

تأليف العلامة الشيخ

أحمد بن عبد الله الزَّوَاوِيَ الجزائري رحمه الله تعالى

(ت ٨٤٤هـ)



نظم «كِفَايَةُ الْمُرِيدِ وَحِلْيَةُ الْعَبِيدِ»
المشهور بالمنظومة الجزائرية في العقائد التوحيدية

المقدمة (١)

١ الْحَمْدُ لِلَّهِ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْأَزَلِي ... سُبْحَانَهُ جَلَّ عَنْ شِبْهٍ وَعَنْ مَثَلِ

٢ فَلَيْسَ يُحْصَى الَّذِي أَوْلَاهُ مِنْ نِعَمٍ ... أَجَلُّهَا نِعْمَةُ الْإِيمَانِ بِالرُّسُلِ

٣ مَنْ ذَا مِنَ الْخَلْقِ يَقْضِي شُكْرَ وَاهِبِهَا ... لَوْ كَانَ يَشْكُرُ طُولَ الدَّهْرِ لَمْ يَصِلِ

٤ ثُمَّ الصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ الْوَرَى أَبَدًا ... وَصَحْبِهِ مَعْ سَلَامٍ طَيِّبٍ حَفِلِ

٥ وَبَعْدُ فَالْعِلْمُ بِالتَّوْحِيدِ مُفْتَرَضٌ ... بِالِاحْتِلَامِ وَعَقْلٍ غَيْرِ مُخْتَبَلِ

٦ وَبِالْمَحِيضِ وَسِنٍّ حَدَّهُ ذَكَرُوا ... وَلَيْسَ مَنْ أَلْحَقَ الْإِنْبَاتَ ذَا خَلَلِ

٧ بَلْ كُلُّ مَا بِلِسَانِ الشَّرْعِ تَفْعَلُهُ ... فَرْضٌ تَعَلُّمُهُ وإِنْ جَهِلْتَ سَلِ

٨ فَهَاكَ نَظْمَ فُصُولٍ مِنْ قَوَاعِدِهِ ... مَنْ رَامَ بِالنَّظْمِ حَصْرَ الْكُلِّ لَمْ يَنَلِ

٩ لَعَلَّ قَارِئَهُ بِالنَّظْمِ يَحْفَظُهُ ... فَقَدْ حَوَى جُمَلًا تُنْبِيهِ عَنْ جُمَلٍ

١٠ وَمِنْهُ يَفْهَمُ مَا يَكْفِيهِ مُعْتَقِدًا ... فَلْيَشْتَغِلْ بَعْدُ بِالتَّكْلِيفِ مِنْ عَمَلٍ

١١ وَاللهَ أَسْأَلُ فِي نَفْعِ الْجَمِيعِ بِهِ ... إِذْ لَا يُضَيِّعُ فَضْلًا كُلَّ ذِي أَمَلِ

(١) زيادة من عندي.

فصل

فِي بَيَانِ حُكْمِ التَّقْلِيدِ فِي عَقَائِدِ التَّوْحِيدِ

١٢ قَدْ أَنْكَرَ الْبَعْضُ تَقْلِيدًا بِلَا نَظَرِ ... وَلَا دَلِيلَ عَلَى التَّوْحِيدِ لَمْ يُقَلِ

١٣ وَقِيلَ يَكْفِي وَبَعْضُ النَّاسِ رَجَّحَهُ ... وَقِيلَ ذُو الْفَهْمَ عَاصٍ غَيرُ مُمْتَثِلِ

١٤ وَقِيلَ إِنْ قَلَّدَ الْقُرْآنَ صَحَّ لَهُ ... مُقَلِّدُ الْحَقِّ ذُو حَقٍّ بِلَا هَزَلِ

١٥ وَقِيلَ لَا إِذْ يَرَى هذا تَوَقُّفُهُ ... عَلَى الدَّلَالَةِ بِالتَّصْدِيقِ لِلرُّسُلِ

١٦ ثُمَّ الْخِلَافُ إِذَا مَا لَمْ يَكُنْ تَبَعاً ... يَقْفُو مَقَلَّدَهُ مَهْمَا يَمِلْ يَمِلِ

١٧ لِأَنَّ مَنْ لَمْ تَكُنْ قَطْعًا عَقِيدَتُهُ ... عَلَى شَفَا جُرُفٍ هَارٍ مِنَ الخَطَلِ

١٨ لِأَنَّ تَوْحِيدَنَا أَصْلُ النَّجَاةِ غَدًا ... وَعِنْدَ مَنْ قَدْ مَضَى مِن مُسْلِمِي الْمِلَلِ

١٩ فَلَا يَلِيقُ بِنَا إِلَّا الْيَقِينُ بِهِ ... عَلَى سَبِيلِ الْهُدَى لَا غَيرَ مِنْ سُبُلِ

٢٠ فَنَسْأَلُ اللهَ فَيْضًا مِنْ هِدَايَتِهِ ... مَنْ لَمْ يُنِلْهُ الْهُدَى لَمْ يَنْجُ مِنْ زَلَلِ

فصل

فِي أَوَّلِ الْوَاجِبَاتِ، وَالِاسْتِدْلَالِ بِالنَّظَرِ فِي الْمَخْلُوقَاتِ

٢١ مِنْ وَاجِبٍ أَوَّلًا قَصْدٌ إِلَى نَظَرٍ ... صَحِيحِ مَعْنًى بِلَا نَقْصٍ وَلَا خَلَلِ

٢٢ فَانْظُرْ إِذَا كُنْتَ ذَا عَقْلٍ وَتَبْصِرَةٍ ... فَهَلْ تَرَى غَيْرَ خَلْقِ الْوَاحِدِ الْأَزَلِي

٢٣ كَمْ آيَةٍ فِي كِتَابِ اللهِ تُرْشِدُنَا ... لِلْفِكْرِ فِي خَلْقِهِ طُوبَى لِمُمْتَثِلِ

٢٤ فَبَعْضُهَا قَدْ أَتَتْ فِي اللَّفْظِ مُجْمَلَةً ... وَبَعْضُهَا بَيَّنَتْ إِجْمَالَ مُحْتَمِلِ

٢٥ فَانْظُرْ لِخِلْقَتِهِ السَّبْعَ الطِّبَاقَ وَفِي ... عَوَالِمِ الْأَرْضِ مِنْ سَهْلٍ وَمِنْ جَبَلِ

٢٦ إِذْ قَالَ سُبْحَانَهُ فِي أَمْرِهِ لَهُمَا ... أَنِ ائْتِيَا أَتَتَا فِي الْحِينِ عَنْ عَجَلِ

٢٧ فَـافْهَمْ مُضَـمَّنَ بَاقِيهَـا وَكُـنْ فَطِنًـا لِمَـا اقْتَضَـاهُ خِطَـابُ اللهِ وَامْتَثِـلِ

٢٨ قَـدْ أُمْسِـكَا فِـي هَـوَاءٍ دُونَمَـا عُمُـدٍ كَمَا أَتَى ذَاكَ فِي الـذِّكْرِ الْحَكِيمِ تُلِي

٢٩ أَرْسَى الْجِبَالَ بِهَا كَيْ لَا تَمِيـدَ بِنَـا مَا فِي الْهَوَاءِ مَتَى لَمْ يَحْتَبِسْ يَمِـلِ

٣٠ فَاعْجَبْ لِقُدْرَةِ مَوْلَانَا الَّتِي بَهَـرَتْ إِذْ زَادَ مَا فِي الْهَوَا ثِقْلًا عَلَى ثِقَـلِ

٣١ فِيهَـا مِـنَ الْخَلْـقِ أَنْـوَاعٌ مُنَوَّعَـةٌ مَـا لَا يُحِيطُ بِـهِ وَصْـفٌ لِمُحْتَفِـلِ

٣٢ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بَلْ قَدْ زَادَ فِي عَدَدٍ مَـا الْبَـرُّ مِنْـهُ عَلَـى شَـيْءٍ بِمُشْـتَمِلِ

٣٣ نَعَـمْ لِأَقْـوَاتِ كُـلِّ الْخَلْـقِ قَـدَّرَهَا مُـدَبِّرُ الْخَلْـقِ وَالْأَرْزَاقِ وَالْأَجَـلِ

٣٤ بِـذَاكَ بَـارَكَ فِيهَـا فَـاحْتَوَتْ نِعَمًـا فَضْـلًا مِـنَ اللهِ جَـلَّ اللهُ عَـنْ مَثَـلِ

٣٥ كَذَا السَّـمَاوَاتُ لَا تَخْفَـى عَجَائِبُهَـا يَكْفِيكَ ظَاهِرُهَـا عَـنْ غَيْبِهَـا انْعَزِلِ

٣٦ مِـنْ خَمْسِـمَائَةَ عَـامٍ كُـلُّ وَاحِـدَةٍ كَذَا ارْتِفَـاعُ سُـمُوكِ الْكُـلِّ لَا تَحُـلِ

٣٧ وَالشَّمْسُ تَجْرِي كَجَرْيِ الْبَدْرِ فِي فَلَـكٍ عَلَى التَّعَاقُبِ فِي الْأَوْقَاتِ بِالـدُّوَلِ

٣٨ تَجِـيءُ دَأَبًـا مَـعَ الْإِصْبَاحِ مُشْـرِقَةً وَالْبَدْرُ يَتْلُو غُرُوبَ الضَّوْءِ عَنْ عَجَـلِ

٣٩ وَفِـي النُّجُـومِ اهْتِـدَاءٌ ثُـمَّ زِينَتُهَـا مَنْ لَمْ يُفَكِّرْ بِنُـورِ الْعَقْـلِ لَـمْ يَنَـلِ

٤٠ مَعْ حِفْظِهَا سَـارِقًا لِلسَّـمْعِ ذَا حِيَـلِ مِنْ أَجْلِ حِفْظِ الْإِلَهِ الْوَحْيَ لِلرُّسُلِ

٤١ مَنْ ذَا الَّذِي لِضُرُوبِ الْخَلْقِ يَعْلَمُهَـا عَلَى التَّفَاصِيلِ فِـي عُلْـوٍ وَمُنْسَـفَلِ

٤٢ إِلَّا الْإِلَـهُ الَّـذِي بِـالْحَقِّ أَبْـدَعَهَا سُبْحَانَهُ دَائِمًا فِي الصُّبْحِ وَالْأُصُـلِ

٤٣ ثُـمَّ الرِّيَـاحُ جِبَـالَ السُّـحْبِ سَـائِقَةً وَالرَّعْدُ وَالْبَرْقُ يُعْشِي نَـاظِرَ الْمُقَـلِ

٤٤ وَأَيْنَمَـا أُمِـرَتْ تَنْهَـلُّ حَامِلَـةً بِحَارَ مَاءٍ تُفِيضُ الْوَدْقَ مِـنْ خَلَـلِ

٤٥ كَيْمَا تَكُونُ لَهَـا فِـي الْأَرْضِ مَنْفَعَـةٌ إِذْ لَمْ تُفِضْ دَفْعَـةً فَيهَـا وَلَـمْ تَسِـلِ

٤٦ لِيَحْصُلَ الرِّيُّ فِي سَهْلٍ وَفِي جَبَلٍ تُغَرْبِلُ السُّحْبُ ذَاكَ الْوَدْقَ فِي مَهَلِ

٤٧ أَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ فَاهْتَزَّتْ جَوَانِبُهَا فَأَصْبَحَتْ مِنْ صُنُوفِ الزَّهْرِ فِي حُلَلِ

٤٨ أَمَّا الثِّمَارُ فَأَصْنَافٌ مُنَوَّعَةٌ شَكْلًا وَطَعْمًا كَذَا أَمْرُ الْحُبُوبِ جَلِي

٤٩ لِأَنَّهَا الْأَصْلُ فِي أَصْلِ الْحَيَاةِ إِلَى أَنْ يَبْلُغَ الْمَرْءُ مِنَّا مُنْتَهَى الْأَجَلِ

٥٠ وَيُولِجُ اللَّيْلَ طَوْرًا فِي النَّهَارِ كَمَا قَدْ قَالَ يُولِجُهُ فِي اللَّيْلِ بِالْبَدَلِ

٥١ إِنْ طَالَ ذَا صَارَ هَذَا بَعْدُ ذَا قِصَرٍ أَوِ اعْتِدَالٍ فَلَمْ يَقْصُرْ وَلَمْ يَطُلِ

٥٢ وَنِسْبَةُ الْكُلِّ لِلْكُرْسِيِّ فِي عِظَمٍ كَحَلْقَةٍ فِي فَلَاةٍ جَاءَ فِي الْمَثَلِ

٥٣ ثُمَّ الْجَمِيعُ كَذَا لِلْعَرْشِ نِسْبَتُهُ سُبْحَانَ مَالِكِ هَذَا الْمُلْكِ لَمْ يَزَلِ

٥٤ صُنْعُ الْإِلَهِ الَّذِي بِالْحَقِّ أَتْقَنَهَا مَنْ قَاسَ بِالْعَقْلِ صُنْعَ اللهِ لَمْ يَنَلِ

٥٥ وَكُلُّهَا فِي هَوَاءٍ إِنَّ ذَا عَجَبٌ بِقُدْرَةِ اللهِ لَا تَعْجَبْ لِمُنْفَعِلِ

٥٦ بَلْ يَحْمِلُ الْعَرْشَ أَمْلَاكٌ ثَمَانِيَةٌ وَفِي الْحَقِيقَةِ قَطْعًا غَيْرَ مُحْتَمَلِ

٥٧ إِذْ مَعْهُ قَدْ حُمِلُوا إِنْ بِالثَّرَى وَقَفُوا أَوْ بِالْهَوَاءِ فَلَا تُبْعِدْ وَلَا تُحِلِ

٥٨ بَلْ فِي السَّمَاوَاتِ أَمْلَاكٌ بِلَا عَدَدٍ حَتَّى لَمَوْضِعُ كَفٍّ بِالسُّجُودِ مُلِي

٥٩ وَانْظُرْ لِنَفْسِكَ أَيْضًا هَلْ تَرَى خَلَلًا وَهَلْ تَرَى مِنْكَ عُضْوًا غَيْرَ مُعْتَدِلِ

٦٠ مِنْ نُطْفَةٍ بَيَّنَ الْقُرْآنُ خِلْقَتَهَا فَافْهَمْ مُضَمَّنَ بَاقِي الْآيِ وَامْتَثِلِ

٦١ لَحْمٌ وَعَظْمٌ صَلِيبٌ شَدَّهُ عَصَبٌ وَالنَّفْخُ لِلرُّوحِ سِرٌّ عَنْهُ لَا تَسَلِ

٦٢ سِرٌّ مِنَ الْأَمْرِ جَلَّ اللهُ خَالِقُهُ وَإِنَّمَا خَاضَ فِيهِ الْقَوْمُ بِالْجَدَلِ

٦٣ قَدْ كَرَّرَ اللهُ فِي الْقُرْآنِ نَشْأَتَنَا لِلِاعْتِبَارِ وَلَكِنْ نَحْنُ فِي شُغُلِ

٦٤ فِي كُلِّ خَلْقٍ لَهُ قَدْ انْطَوَتْ حِكَمٌ وَلَسْتَ عَنْ دَرْكِهَا فَهْمًا بِمُنْعَزِلِ

٦٥ أَعْنِي الَّتِي لَيْسَ يَخْفَى عَنْكَ ظَاهِرُهَا ... إِذْ كَمْ هُنَالِكَ لِلْأَفْكَارِ غَيْرُ جَلِي

٦٦ فَمَا تَرَى ذَرَّةً مَخْلُوقَةً عَبَثًا ... بَلْ هِيَ شَاهِدَةٌ لِلْوَاحِدِ الْأَزَلِي

٦٧ بِذَا تُنَادِي وَلَكِنْ لَيْسَ يَسْمَعُهَا ... إِلَّا ذَوُو الْعَقْلِ وَالْإِحْسَانِ لِلْعَمَلِ

٦٨ بِقَوْلِهَا بِلِسَانِ الْحَالِ أَوْجَدَنِي ... رَبٌّ قَدِيرٌ كَإِيجَادٍ لَهُ مِثْلِي

٦٩ كَذَاكَ نَفْسُكَ مَا إِنْ أَنْتَ مُوجِدُهَا ... فَانْظُرْ بِعَقْلٍ سَلِيمٍ غَيْرِ مُخْتَبَلِ

٧٠ إِنْ قُلْتَ أَطْنَبْتَ فِي حَثٍّ عَلَى نَظَرٍ ... فَاكْفُفْ لِسَانَكَ عَنْ لَوْمِي وَعَنْ عَذْلِي

٧١ كَمْ قَدْ ذَكَرْتُ وَفِي الْقُرْآنِ أَنْتَ تَرَى ... كَمْ كَرَّرَ الْآيَ حَتَّى زَادَ بِالْمُثُلِ

٧٢ إِنْ قُلْتَ لَيْسَ كِتَابُ اللهِ ذَا سَأَمٍ ... فَلَيْسَ نَخْشَى الَّذِي نَخْشَاهُ مِنْ مَلَلِ

٧٣ فَإِنَّ الِاطْنَابَ فِي ذَا الْبَابِ مُغْتَفَرٌ ... كَيْ يُوقِظَ الْغَافِلَ الْمَغْرُورَ بِالْأَمَلِ

٧٤ لِأَنَّ غَفْلَتَنَا غَطَّتْ بَصَائِرَنَا ... نَحْكِي بِهَا هُمَّلَ الْأَنْعَامِ فِي الْهَمَلِ

٧٥ قُلُوبُنَا قَدْ قَسَتْ مِنْ رَيْنِ مَا اكْتَسَبَتْ ... مِنَ الْمَآثِمِ لَا تَخْشَى مِنَ الزَّلَلِ

٧٦ فَنَسْأَلُ اللهَ رَبِّي حُسْنَ خَاتِمَةٍ ... بِلَا امْتِحَانٍ لَنَا فِي مَوْقِفِ الْوَجَلِ

فصل

فِيمَا يَجِبُ مِنَ الْوُجُودِ لِلْإِلَهِ الْمَلِكِ الْمَعْبُودِ

٧٧ اعْلَمْ بِأَنَّ وُجُودَ اللهِ قَدْ شَهِدَتْ ... بِهِ الْبَرَاهِينُ فَلْنُقْصِرْ وَلَا نُطِلِ

٧٨ فَكَيْفَ يَخْفَى وُجُودُ اللهِ يَا عَجَبًا ... لِجَاحِدٍ مِنْ ظَلَامِ الْكُفْرِ فِي ظُلَلِ

٧٩ لَوْ لَمْ يَكُنْ هَوَ لَمْ تُوجَدْ وَلَا وُجِدَتْ ... أَنْوَاعُ مَخْلُوقِهِ الْمَرْئِيِّ بِالْمُقَلِ

٨٠ أَوْ غَابَ عَنَّا وَلَمْ تَشْهَدْهُ أَعْيُنُنَا ... وَالْمِثْلُ كَالْمِثْلِ فِي الْمَعْقُولِ مِنْ جَدَلٍ

٨١ فَوَاجِبٌ كَوْنُهُ قَطْعًا بِلَا عَدَمٍ ... سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى جَلَّ عَنْ مَثَلِ

٨٢ وَجَائِزٌ مُمْكِنٌ مَا كَانَ مِنْ عَدَمٍ وُجُودُهُ عِنْدَ ذِي عَقْلٍ مِنَ الْمِلَلِ

٨٣ وَقَدْ مَضَى الْقَوْلُ فِي وَجْهِ الدَّلِيلِ بِمَا قَدْ أَنْزَلَ اللهُ نَصًّا غَيْرَ مُحْتَمِلِ

٨٤ فَبِاعْتِبَارٍ بِمَخْلُوقَاتِهِ قَطَعَتْ ذَوُو النُّهَى بِوُجُودِ الْخَالِقِ الْأَزَلِي

٨٥ لَكِنْ ذَوُو الْجَهْلِ كَالْأَنْعَامِ مُهْمَلَةٍ مَنْ يُضْلِلِ اللهُ لِلتَّوْفِيقِ لَمْ يَنَلِ

٨٦ وَمِثْلُهُمْ كُلُّ ذِي شِرْكٍ وَإِنْ نَسَبُوا لِلدِّينِ أَنْفُسَهُمْ كَفِّر ولا تُقِلِ

٨٧ مِثْلَ النَّصَارَى عَلَى التَّثْلِيثِ دِينُهُمُ بِالِاتِّحَادِ وَزُورِ الْإِفْكِ وَالْخَطَلِ

٨٨ كَذَا الْيَهُودُ وَإِنْ هُمْ وَحَّدُوا كَفَرُوا بِاللهِ مِنْ جِهَةِ التَّكْذِيبِ بِالرُّسُلِ

٨٩ إِذْ صَدَّقُوا الْبَعْضَ دُونَ الْبَعْضِ مِنْ حَسَدٍ فَالْقَوْمُ عَقْلُهُمُ فِي الْمَكْرِ وَالْحِيَلِ

٩٠ عُمْيُ الْبَصَائِرِ لَا تَطْمَعْ بِرُشْدِهِمُ عَمَى الْبَصَائِرِ أَدْهَى مِنْ عَمَى الْمُقَلِ

٩١ لَوْلَا أَيِمَّتُنَا لِلرَّدِّ قَدْ سَبَقُوا لَمْ نَلْتَقِيهِمْ سِوَى بِالْبِيضِ وَالْأَسَلِ

٩٢ مَنْ يُنْكِرُ الشَّمْسَ تَبْدُو لَا حِجَابَ لَهَا وَذَا مِثَالٌ وَجَلَّ اللهُ عَنْ مَثَلِ

٩٣ فَيُنْكِرُ الْخَالِقَ الْمَعْبُودَ مُوجِدَهُ أَوْ مُعْجِزَاتٍ تُبِينُ الصِّدْقَ لِلرُّسُلِ

٩٤ فَذَاكَ كَالْعِيرِ لَا تَشْقَى تُنَاظِرُهُ دَعِ الْحَمِيرَ عَلَى أَمْثَالِهَا تَصُلِ

فصل

فِي أَنَّ الِاخْتِرَاعَ لِلّٰهِ سُبْحَانَهُ لَا لِشَيْءٍ سِوَاهُ

٩٥ وَكُلُّ شَيْءٍ فَإِنَّ اللهَ خَالِقُهُ بِلَا اضْطِرَارٍ إِلَى فِعْلٍ بِمُنْفَعِلِ

٩٦ لِأَنَّ أَفْعَالَهُ لَيْسَتْ مُعَلَّلَةً عِنْدَ الْأَئِمَّةِ بِالْأَسْبَابِ وَالْعِلَلِ

٩٧ بَلْ إِنَّهُ بِاخْتِيَارٍ مِنْهُ أَوْجَدَهَا قَدْ زَلَّ مُوجِبُهَا بِالْعَقْلِ وَالْجَدَلِ

٩٨ فَصَيَّرَ الْعَالَمَ الْمَوْجُودَ ذَا قِدَمٍ وَذَاكَ كُفْرٌ بِلَا شَكٍّ وَلَا وَهَلِ

٩٩ لِأَنَّ تَغْيِيـــرَهُ تَكْفِـــي دَلَالَتُـــهُ لَـوْ كَـانَ ذَا قِـدَمٍ بِالْعَقْـلِ لَـمْ يَحُـلِ

١٠٠ فَـالْجَوْهَرُ الْفَـرْدُ وَالْأَجْسَـامُ حَادِثَـةٌ كَذَاكَ أَعْرَاضُهَا لَا فَرْقَ فِي الْمَثَلِ

١٠١ قَـالُوا وَالِامْكَـانُ أَيْضًـا فِيـهِ أَلْحَقَـهُ بِجَـائِزٍ حَـادِثٍ وَالْبَسْـطُ فِيـهِ جَلِي

١٠٢ وَكُـلُّ مَـنْ قَـالَ بِالتَّـأْثِيرِ نُكْفِـرُهُ مِنْ ذِي الطَّبِيعَةِ وَالتَّنْجِيمِ ذِي الْخَطَلِ

فصل

فِي وُجُوبِ الْوَحْدَانِيَّةِ لِخَالِقِ الْبَرِيَّةِ، لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمُنْفَرِدِ بِالْأُلُوهِيَّةِ

١٠٣ إِلَهُنَـا وَاحِـدٌ فِـي الْمُلْـكِ نَعْبُـدُهُ فِي ذَاتِـهِ بِصِفَاتِ الْمَجْدِ لَـمْ يَـزَلِ

١٠٤ لَوْ كَانَ فِي مُلْكِ رَبِّـي مَـنْ يُشَـارِكُهُ أَفْضَى الْخِلَافُ لِأَنْوَاعٍ مِـنَ الْخَلَلِ

١٠٥ بَـلِ الْفَسَـادُ كَمَـا قَـدْ قَـالَ خَالِقُنَـا وَلَا فَسَـادَ عَلَـى شَـيْءٍ بِمُشْـتَمِلِ

١٠٦ بَلْ لَمْ نُشَاهِدْ سِوَى صَنْعٍ لِمُقْتَدِرٍ قَدْ أَتْقَنَ الصُّنْعَ فِي عُلْوٍ وَمُنْسَفَلِ

١٠٧ إِنْ يَفْـرِضِ الْعَقْـلُ بِـالتَّجْوِيزِ آلِهَـةً فَالْبَعْضُ مُفْتَقِرٌ لِلْبَعْضِ فِي الْعَمَلِ

١٠٨ فَمَـا الْإِلَـهُ تَعَـالَى قَـطُّ مُتَّصِـفًا بِالِافْتِقَـارِ وَذَا بِالْعَقْـلِ فَلْتُحِـلِ

١٠٩ لِمَ لَا يَكُونُ مُحَالًا فِي الْعُقُولِ لَنَا إِذْ قَادِرَانِ عَلَى الْمَقْدُورِ غَيْرُ جَلِي

١١٠ [٣٠ يسار] فَلَا شَرِيكَ لَهُ إِذْ لَا نَظِيرَ لَهُ وَلَا شَبِيهَ لَـهُ قَـدْ جَـلَّ عَـنْ مَثَـلِ

١١١ وَلِلْأَئِمَّـةِ فَـاعْلَمْ مَـا يَطُـولُ هُنَـا مِـنَ الْأَدِلَّـةِ فَلْنُقْصِـرْ وَلَا نُطِـلِ

فصل

فِيمَا يَسْتَحِيلُ عَلَى الْمَوْلَى الْجَلِيلِ جَلَّ ثَنَاؤُهُ وَتَقَدَّسَتْ أَسْمَاؤُهُ وَعَظُمَ شَأْنُهُ

١١٢ الْأَوَّلُ الْآخِـرُ الْمَعْبُـودُ ذُو قِـدَمٍ وَصْفُ الْحُدُوثِ مُحَالٌ غَيْرُ مُشْتَمِلِ

١١٣ عَلَيْهِ إِذْ لَيْسَ ذَا جِسْمٍ وَلَا عَرَضٍ إِنَّ الْمُجَسِّـمَ ذُو جَهْـلٍ وَذُو خَطَـلِ

١١٤ تَقَدَّسَ الرَّبُّ قَطْعًا أَنْ يَكُونَ لَهُ ... بِالْعَقْلِ وَصْفُ مَكَانٍ مِثْلَ ذَا أَحِلِ[1]

١١٥ بَلْ إِنَّمَا كَانَ مَوْلَانَا بِعِزَّتِهِ ... عَلَى الَّذِي كَانَ قَبْلَ الْخَلْقِ فِي الْأَزَلِ

١١٦ عَلَا عَلَى الْعَرْشِ إِذْ جَاءَ الْكِتَابُ بِهِ ... بِلَا حُلُولٍ وَلَا كَيْفٍ مِنَ الْمُثُلِ

١١٧ كَمَا تَقَدَّسَ عَنْ شِبْهٍ يَكُونُ لَهُ ... إِنَّ الْمُشَبِّهَ مِمَّنْ تَاهَ فِي الزَّلَلِ

١١٨ قُلْ كَيْفَ يُشْبِهُ مَخْلُوقٌ لِخَالِقِهِ ... أَوْ أَنْ يُمَاثِلَهُ هَذَا مِنَ الْخَبَلِ

١١٩ حَقِيقَةُ الرُّوحِ ثُمَّ النَّفْسِ نَجْهَلُهَا ... كَذَلِكَ الْعَقْلُ فِينَا غَيْرُ مُنْعَقِلِ

١٢٠ لَوْ أَدْرَكَ الْقَوْمُ كُنْهًا مِنْ حَقَائِقِهَا ... مَا طَالَ بَحْثُهُمُ بِالْعَقْلِ وَالْجَدَلِ

١٢١ فَكَيْفَ نُدْرِكُ مَوْلًى لَا شَبِيهَ لَهُ ... سُبْحَانَهُ بِصِفَاتِ الْمَجْدِ لَمْ يَزَلِ

١٢٢ نَعَمْ بِنُورِ يَقِينِ الْقَلْبِ نَعْرِفُهُ ... كَمَا يَلِيقُ بِهِ فِي أَعْدَلِ السُّبُلِ

١٢٣ لَهُمْ مَقَالٌ هُنَا إِنْ شِئْتَ تَعْرِفُهُ ... فَاعْرِفْهُ مِنْهُمْ وَلَا تَعْرِفْهُ مِن قِبَلِي

١٢٤ حَارَتْ عُقُولُ الْوَرَى طُرًّا وَقَدْ عَجِزَتْ ... وَكُلُّهَا عَنْ جَلَالِ اللهِ فِي عُقُلِ

١٢٥ إِذْ كُلُّ مَا خَامَرَ الْأَوْهَامَ مِنْ صُوَرٍ ... مَخْلُوقَةٌ مِثْلَنَا نَزِّهْ وَلَا تَهِلِ

١٢٦ مَعْ آيَةٍ فِي كِتَابِ اللهِ نَافِيَةٍ ... كُلَّ النَّقَائِصِ تَنْفِي كُلَّ ذِي مَثَلِ

١٢٧ جَاءَتْ بِشُورَى وَفِي الْإِخْلَاصِ ثَانِيَةً ... تَكْفِي ذَوِي الْعَقْلِ وَالتَّصْدِيقِ بِالرُّسُلِ

١٢٨ مَنْ لَا ابْتِدَاءَ لَهُ فَلَا انْقِضَاءَ لَهُ ... بَقَاؤُهُ مُسْتَمِرٌّ غَيْرُ مُنْتَقِلِ

١٢٩ وَقِيلَ بَاقٍ عَلَى وَصْفٍ لَهُ بِبَقَا ... كَذَا الْقَدِيمُ وَوَجْهُ الْبَحْثِ فِيهِ جَلِي

١٣٠ كَذَا الْبِدَايَةُ لَا تَخْفَى اسْتِحَالَتُهَا ... إِذْ تَقْتَضِي النَّفْيَ لَكِنْ غَيْرَ مُشْتَمِلِ

(١) في هذا الموضع بيت ساقط:

فلا افتقار له أيضا إلى جهة ... فالافتقار محال غير معتدل

لم يذكره السنوسي في الأصل ولا ابن تركي في الاختصار.

١٣١ كَـذَا النِّهَايَـةُ عَمَّـنْ كَـانَ ذَا قِـدَمِ مُحَالُـهُ ظَـاهِرٌ إِنْ كُنْـتَ ذَا جَـدَلِ

فصل
فِي التَّنْبِيهِ عَلَى مَا يُوهِمُ التَّشْبِيهَ[1]

١٣٢ وَكُـلَّ مَـا أَوْهَـمَ الْقُـرْآنُ مِـنْ شَـبَهٍ أَوِ الْحَـدِيثُ فَـأَوِّلْ كُـلَّ مُحْتَمِـلِ

١٣٣ أَوْ خُذْ بِمَعْنَـاهُ وَاتْـرُكْ لَفْظَ ظَـاهِرِهِ مُنَزِّهًـا مِثْـلَ رَأْيِ السَّـادَةِ الْأُوَلِ

١٣٤ كَالِاسْتِوَاءِ حَكَوْا مِنْ قَوْلِ سَيِّدِنَا إِمَامِنَـا مَالِـكٍ بِـالنَّهْيِ لَا تَسَـلِ

١٣٥ وَبَعْضُـهُمْ رَجَّـحَ التَّأْوِيـلَ فِيـهِ عَلَى أَصْلِ الْقَوَاعِدِ فَاسْلُكْ نَهْجَهَا تَصِلِ

١٣٦ وَلَـنْ يَضُـرَّكَ وَسْـوَاسُ اللَّعِينِ إِذَا كَرِهْتَـهُ فَاسْـتَعِذْ بِـاللهِ وَابْتَهِـلِ

١٣٧ وَلْتُعْرِضَنْ عَنْهُ لَا تَجْعَلْ لَهُ خَطَرًا مَهْمَـا اشْـتَغَلْتَ بِـذِكْرِ اللهِ يَنْخَـذِلِ

فصل
فِي إِثْبَاتِ صِفَاتِهِ تَعَالَى الْمَعْنَوِيَّةِ، وَأَنَّهَا قَدِيمَةٌ كَذَاتِهِ الْعَلِيَّةِ

١٣٨ وَاعْلَـمْ بِـأَنَّ صِـفَاتِ اللهِ ثَابِتَـةٌ صِفَاتِ مَعْنًى فَـلَا تَعْبَأْ بِمُعْتَزِلِي

١٣٩ وَأَنَّهَـا عِنْـدَ أَهْـلِ الْحَـقِّ قَاطِبَـةً قَدِيمَـةٌ صِـفَةٌ لِلـذَّاتِ فِـي الْأَزَلِ

١٤٠ وَلَا يُقَـالُ لَهَـا غَيْـرُ مُخَالِفَـةٍ لِلـذَّاتِ مِـنْ جِهَـةِ الْإِيهَـامِ فَامْتَثِـلِ

فصل
فِي الْحَيَاةِ وَالسَّمْعِ وَالْبَصَرِ

١٤١ حَـيٌّ سَـمِيعٌ بَصِـيرٌ لَا بِجَارِحَـةٍ كَمَـا يَلِيـقُ بِـهِ سُـبْحَانَهُ فَقُـلِ

١٤٢ وَغَيْـرُ هَـذَا ضَـلَالٌ لَا خَفَـاءَ بِـهِ عَقْـلًا وَنَقْـلًا بِـلَا شَـكٍّ وَلَا وَهَـلِ

(١) في ب «فصل فيما أوهَم القرآنُ والحديثُ من التشبيه».

١٤٣ إِذِ الْكَمَالُ لِـذِي الْجَـلَالِ خَالِقِنَـا مُنَـزَّهٌ عَـنْ صِـفَاتِ الشِّـبْهِ وَالْمَثَـلِ

١٤٤ وَقِيـلَ مَعْنَاهُمَـا لِلْعِلْـمِ مَرْجِعُـهُ قَـالَ الْأَئِمَّـةُ هَـذَا غَيْـرُ مُعْتَـدِلِ

فصل
فِي الْعِلْمِ

١٤٥ وَهُـوَ الْعَلِـيمُ بِعِلْـمٍ قَـدْ أَحَـاطَ بِـهِ فِـي كُـلِّ مُنْفَصِـلٍ بَـلْ كُـلِّ مُتَّصِـلِ

١٤٦ فَلَيْسَ يَخْفَى عَلَيْهِ كُلُّ مَا هَجَسَتْ بِـهِ الضَّـمَائِرُ مِـنْ قَـوْلٍ وَمِـنْ عَمَـلِ

١٤٧ كَمَـا أَحَـاطَ وَأَحْصَـى عِلْمُـهُ عَـدَدًا فِـي كُـلِّ عُلْـوٍ عَـلَا أَوْ كُـلِّ مُنْسَـفِلِ

١٤٨ وَلَا يُقَـالُ لِعِلْـمِ اللهِ مُكْتَسَـبٌ كَـذَا التَّجَـدُّدُ أَيْضًـا غَيْـرُ مُعْتَـدِلِ

١٤٩ كَـذَا التَّعَـدُّدُ لَا الْمَعْلُـومُ يُوجِبُـهُ بَلْ هُـوَ مُتَّحِدٌ لِلْوَصْـفِ فِـي الْأَزَلِ

١٥٠ قَدْ قَـدَّرَ الْخَلْـقَ وَالْأَرْزَاقَ فِـي أَزَلٍ بَلْ كُلَّ شَيْءٍ نَعَـمْ يُبْدِيـهِ فِـي أَجَـلِ

فصل
فِي الْإِرَادَةِ

١٥١ إِنَّ الْإِرَادَةَ لِلتَّخْصِـيصِ مُوجِبَـةٌ فَلَـيْسَ عَنْهَـا يَنُـوبُ الْعِلْـمُ بِالْبَـدَلِ

١٥٢ فَـإِنْ يُـرِدْ نَفَـذَتْ فِينَـا إِرَادَتُـهُ مَنْ شَاءَ يَهْدِيهِ أَوْ يُضْلِلْ فَـلَا تَسَـلِ

١٥٣ فَالْخَيْرُ وَالشَّرُّ خَلْقٌ إِنْ بِذَاكَ قَضَى فَلَيْسَ لِلْخَلْقِ فِي الْمَقْضِيِّ مِـنْ حِيَـلِ

١٥٤ بَـلْ كُـلُّ إِنْعَامِـهِ فَضْـلٌ وَنِقْمَتُـهُ عَـدْلٌ فَهَـذَا سَبِيلُ الْعَـدْلِ فَاعْتَـدِلِ

١٥٥ إِذِ الْإِرَادَةُ غَيْـرُ الْأَمْـرِ لَا عَجَـبٌ للهِ سُـبْحَانَهُ حُكْـمٌ بِـلَا عِلَـلِ

١٥٦ سُـبْحَانَهُ رَبُّنَـا تَعْنُـو الْوُجُـوهُ لَـهُ مَنْ لَمْ يُوَصِّلْهُ لِلْخَيْرَاتِ لَـمْ يَصِلِ

فصل
فِي الْقُدْرَةِ

١٥٧ وَقُدْرَةُ اللهِ فِي الْأَشْيَاءِ مُمْكِنِهَا ... بِلَا عِلَاجٍ وَلَا ضَرْبٍ مِنَ الْعِلَلِ

١٥٨ مَا قَالَ لِلشَّيْءِ كُنْ إِلَّا وَكَانَ عَلَى ... وَفْقِ الْإِرَادَةِ مِنْ بُطْءٍ وَمِنْ عَجَلِ

١٥٩ قَدْ جَلَّ سُبْحَانَهُ عَنْ أَنْ يَكُونَ لَهُ ... مِنَ الْأَوَامِرِ أَمْرٌ غَيْرَ مُمْتَثَلِ

١٦٠ لِأَنَّهُ خَالِقُ الْأَشْيَاءِ أَجْمَعِهَا ... كَذَاكَ أَفْعَالِنَا لَا فَرْقَ فِي الْمَثَلِ

١٦١ كَذَا التَّوَلُّدُ عَنْ شَيْءٍ جَرَى سَبَبًا ... كَالرَّمْيِ بِالسَّهْمِ مِنْ تَأْثِيرِ مُنْفَصِلِ

١٦٢ مَنْ رَامَ بِالْعَقْلِ تَخْصِيصًا لِقُدْرَتِهِ ... أَوْ غَيْرِهَا صِفَةً قَدْ بَاءَ بِالزَّلَلِ

١٦٣ بَلْ لَا نِهَايَةَ إِلَّا أَنْ يَكُونَ لَهَا ... مُخَصِّصُ الْعَقْلِ وَالشَّرْعِ اتَّبِعْ وَقُلِ

١٦٤ لِلْعَبْدِ كَسْبُ اخْتِيَارٍ صَارَ مِنْهُ بِهِ ... مُكَلَّفًا لَيْسَ عَنْ كَسْبٍ بِمُنْعَزِلِ

١٦٥ قَالُوا التَّحَرُّكُ لَمْ يَوجَدْ لِمُرْتَعِشٍ ... بِالِاخْتِيَارِ وَلَكِنْ بِالْبَلَاءِ بُلِي

١٦٦ وَالْأَلْيَقُ الْبَسْطُ لَكِنْ لَا يَلِيقُ بِنَا ... تَكْفِي الْإِشَارَةُ رَاجِعْ كُتْبَهُمْ تَنَلِ

١٦٧ وَالِاسْتِطَاعَةُ لِلْمَقْدُورِ تَصْحَبُهُ ... وَذَا خِلَافٌ لِمَا قَدْ قَالَ مُعْتَزِلِي

فصل
فِي الْكَلَامِ

١٦٨ ثُمَّ الْكَلَامُ لَهُ وَصْفٌ يَقُومُ بِهِ ... كَمَا يَلِيقُ بِهِ التَّنْزِيهُ لَسْتُ أَلِي

١٦٩ إِطَالَةً سِيَّمَا فِي مِثْلِ مَسْأَلَةٍ ... يَحْتَاجُ مُثْبِتُهَا لِلْبَحْثِ وَالْجَدَلِ

١٧٠ مِنْ أَجْلِ ذَا قَالَ أَهْلُ الْحَقِّ قَاطِبَةً ... أَنَّ الْقُرَانَ كَلَامُ اللهِ لِلرُّسُلِ

١٧١ وَأَنَّهُ غَيْرُ مَخْلُوقٍ لَهُ قِدَمٌ ... لِأَنَّهُ صِفَةٌ للهِ فِي الْأَزَلِ

١٧٢ أَمَّا الْحُرُوفُ فَكَالْأَصْوَاتِ مُحْدَثَةٌ ... لَوْ حَلَّهَا قِدَمٌ دَامَتْ وَلَمْ تَحُلِ

١٧٣ فَلَيْسَ فِيهَا سِوَى مَعْنَى دَلَالَتِهَا ... عَلَى الْكَلَامِ الَّذِي قَدْ جَلَّ عَنْ مَثَلِ

فصل
فِي مَعْنَى مَا تَقَدَّمَ

١٧٤ وَزِيدَ الِادْرَاكُ فِي عَدِّ الصِّفَاتِ عَلَى ... وَصْفٍ يَلِيقُ بِلَا نَقْصٍ وَلَا خَلَلِ

١٧٥ إِذِ الْكَمَالُ لِذِي الْجَلَالِ نُثْبِتُهُ ... عَقْلًا وَنَقْلًا جَمِيعَ النَّقْصِ فَلْتُحِلِ

١٧٦ فَتِلْكَ قَاعِدَةُ التَّوْحِيدِ نَعْلَمُهَا ... وَهِيَ السَّبِيلُ لَنَا فِي أَعْدَلِ السُّبُلِ

فصل آخَرُ
مِنْ مَعْنَاهُ أَيْضًا

١٧٧ وَاعْلَمْ بِأَنَّ صِفَاتِ السَّمْعِ أَثْبَتَهَا ... قَوْمٌ رَأَوْا مِثْلَ رَأْيِ السَّادَةِ الْأُوَلِ

١٧٨ وَقِيلَ لَيْسَتْ بِمَعْنَى لَفْظِ ظَاهِرِهَا ... مِثْلَ الَّذِي مَرَّ مِنْ تَأْوِيلِ مُحْتَمِلِ

١٧٩ بَلْ بَعْضُهَا لِصِفَاتِ السَّبْعِ رَاجِعَةٌ ... ذَا الرَّأْيُ فِيهَا لَدَيْهِمْ أَعْدَلُ السُّبُلِ

١٨٠ مِثْلَ الْيَدَيْنِ لِمَعْنَى الْقُدْرَةِ انْصَرَفَا ... فَاسْلُكْ سَبِيلَهُمُ فِي الْكُلِّ لَا تَمِلِ

١٨١ وَوَجْهُ رَبِّكَ أَيْضًا لِلْوُجُودِ وَذَا ... يُغْنِيكَ عَنْ غَيْرِهِ مِنْ سَائِرِ الْمُثُلِ

فصل
فِي أَنَّ أَسْمَاءَهُ تَعَالَى تَوْقِيفِيَّةٌ

١٨٢ أَسْمَاؤُهُ وَصِفَاتُ الذَّاتِ نُطْلِقُهَا ... بِالْإِذْنِ مِثْلَ الَّذِي نَحْتَاجُ فِي الْعَمَلِ

١٨٣ وَقِيلَ نُطْلِقُ لَفْظًا لَيْسَ يُوهِمُنَا ... وَالْأَوَّلُ الْحَقُّ فَاسْلُكْ طُرْقَهُ تَصِلِ

١٨٤ ثُـمَّ الْأَئِمَّـةُ هَـذَا كُلَّـهُ بَسَـطُوا وَنَحْـنُ تَنْبِيهُنَـا يَكْفِـي فَلَـمْ نُطِـلِ

فصل
فِيمَا زَلَّتْ فِيهِ لِلْمُبْتَدِعِ الْقَدَمُ لِمُخَالَفَتِهِ مَنْ تَقَدَّمَ

١٨٥ فَمِـنْ مَقَالَـةِ أَهْـلِ الْحَـقِّ قَاطِبَـةً مِمَّنْ عَنِ الْحَقِّ وَالتَّحْقِيقِ لَمْ يَحُلِ

١٨٦ أَنْ لَا وُجُـوبَ عَلَيْـهِ مِـنْ إِثَابَتِنَـا عَـنْ فِعْـلِ طَاعَتِنَـا بِـالْحَتْمِ لِلْبَـدَلِ

١٨٧ بَـلْ نَرْتَجِـي فَضْـلَهُ سُـبْحَانَهُ فَبِـهِ تَوْفِيقُنَـا أَنْ هَـدَانَا أَفْضَـلَ السُّـبُلِ

١٨٨ وَرَعْـيُ أَصْـلَحَ لَا تَصْـغَ لِبِدْعَتِـهِ فَإِنَّـهُ مَـذْهَبٌ أَيْضًـا لِمُعْتَزِلِـي

١٨٩ وَلَا كَبِيـرَةَ لِلطَّاعَـاتِ مُحْبِطَـةٌ إِحْبَـاطَ كُفْـرٍ فَهَـذَا غَيْـرُ مُعْتَـدِلِ

١٩٠ بَلْ بِاجْتِنَابٍ لَهَا تُمْحَى صَغَائِرُنَا كَمَا نُجَازَى بِأَضْعَافٍ عَلَى الْعَمَلِ

١٩١ فَـلَا عَلَـى اللهِ حَـقٌّ بَـلْ يَكُـونُ لَـهُ حَـقُّ التَّفَضُّـلِ مَهْمَـا مَـا يَشَـأْ يُنِـلِ

١٩٢ وَالْحُسْنُ بِالْعَقْـلِ وَالتَّقْبِيحُ أَوْقَعَهُمْ وَنَحْـنُ لِلشَّـرْعِ حُكْمٌ إِنْ يَقُـلْ نَقُـلِ

فصل
فِي الرِّزْقِ وَالْأَجَلِ وَأَنَّهُمَا بِتَقْدِيرِهِ ﷻ

١٩٣ وَمَا بِـهِ النَّفْعُ فَاسْـمُ الـرِّزْقِ يَشْـمَلُهُ وَلَـوْ بِغَصْـبٍ وَمِلْـكٍ غَيْـرِ مُكْتَمِـلِ

١٩٤ لَا أَنَّـهُ كُـلُّ مَمْلُـوكٍ لِآخِـذِهِ كَقَـوْلِ مُبْتَـدِعٍ يَغْتَـرُّ بِالْجَـدَلِ

١٩٥ وَلَـنْ يَمُـوتَ امْرُؤٌ قَتْلًا بِـلَا أَجَـلٍ بَلْ حُكْمُهُ وَاحِدٌ فِي الرِّزْقِ وَالْأَجَلِ

١٩٦ بَـلْ كُـلُّ شَـيْءٍ بِتَقْـدِيرٍ لَـهُ أَمَـدٌ إِنْ شَاءَ أَوْ شَاءَهُ فِي الْحِينِ عَنْ عَجَلِ

فصل
فِي الْجَائِزَاتِ، فَمِنْهَا رُؤْيَةُ الْمَوْلَى ﷻ

١٩٧ فَرُؤْيَـــةُ اللهِ بِالْأَبْصَـــارِ ثَابِتَـــةٌ ... دَلِيلُهَـا مُحْكَـمُ الْقُـرْآنِ فِيـهِ تُـلِ

١٩٨ وَفِي الصَّحِيحِ مِنَ الْأَخْبَارِ يَعْضُدُهَا ... إِجْمَاعُ مَنْ قَدْ مَضَى فِي الْأَعْصُرِ الْأُوَلِ

١٩٩ ثُـمَّ الرَّسُـولُ كَلِـيمُ اللهِ يَسْـأَلُهَا ... لَوْ لَمْ يَجُزْ قَطُّ لَمْ يَرْغَبْ وَلَمْ يَسَلِ

٢٠٠ وَمَا فِي الْأَنْعَامِ بِالدُّنْيَا نُخَصِّصُهُ ... بِمَـا يُعَارِضُـهُ خَوْفًـا مِـنَ الْهَمَـلِ

٢٠١ مِـنْ غَيْـرِ كَيْـفٍ وَلَا مِثْـلٍ يُمَاثِلُـهُ ... كَمَـا يَلِيـقُ بِـهِ رَغْمًـا لِمُعْتَـزِلِ

فصل
فِي ثُبُوتِ النَّسْخِ

٢٠٢ قَـدْ أَجْمَـعَ الْأَنْبِيَـا وَالرُّسْـلُ قَاطِبَـةً ... عَلَـى الدِّيَانَـةِ بِالتَّوْحِيـدِ فِـي الْمِلَـلِ

٢٠٣ وَحِفْـظِ نَفْسٍ وَمَـالٍ مَعْهُمَـا نَسَـبٌ ... وَحِفْـظِ عِـرْضٍ وَعَقْـلٍ غَيْـرِ مُبْتَـذَلِ

٢٠٤ وَالنَّسْخُ يُنْكِرُهُ صِنْفُ الْيَهُـودِ وَمَـنْ ... لِلْكُفْـرِ نِحْلَتُـهُ مِـنْ كُـلِّ ذِي نِحَـلِ

٢٠٥ نَعَـمْ شَـرِيعَةُ خَيْـرِ الْخَلْـقِ نَاسِـخَةٌ ... غَيْـرَ الْمُوَافِـقِ لِلْمَشْـرُوعِ مِـنْ عَمَـلِ

فصل
فِي النُّبُوَّةِ وَأَنَّهَا غَيْرُ مُكْتَسَبَةٍ

٢٠٦ إِنَّ النُّبُـوَّةَ فَضْـلٌ غَيْـرُ مُكْتَسَـبٍ ... بَلْ خَصَّهَا اللهُ بِالْمَخْصُوصِ فِي الْأَزَلِ

٢٠٧ وَالْمُعْجِزَاتُ مِـنَ الْمَـوْلَى تُؤَيِّـدُهُمْ ... مَهْمَا أَتَـى الْـوَحْيُ بِـالتَّبْلِيغِ لِلرُّسُـلِ

٢٠٨ وَالْكُلُّ قَدْ بَلَّغُوا كُـلَّ الَّـذِي أُمِرُوا ... وَالْكُلُّ قَدْ عُصِمُوا فِي الْقَوْلِ وَالْعَمَـلِ

٢٠٩ وَوَحْيُ رُؤْيَاهُمُ حَقٌّ كَيَقَظَتِهِمْ ... إِذْ كُلُّهُمْ وَصْمَةُ الْأَحْلَامِ لَمْ تَنَلِ

٢١٠ كَذَاكَ عِصْمَةُ مَا للهِ مِنْ مَلَكٍ ... حَدِيثُ هَارُوتَ مَعْ مَارُوتَ غَيْرُ جَلِ

٢١١ وَعِصْمَةُ اللهِ لَا تُعْزَى لِغَيْرِهِمُ ... لَوْ نَالَ غَايَةَ كُلِّ الْخَيْرِ لَمْ يَصِلِ

٢١٢ رَسُولُنَا أَحْمَدُ الْمُخْتَارُ أَفْضَلُهُمْ ... نَعَمْ وَخَاتَمُهُمْ وَالنَّصُّ فِيهِ جَلِي

٢١٣ ذُو الْمُعْجِزَاتِ وَبِالْقُرْآنِ كَانَ لَهُ ... مِنْهَا تَحَدِّيهِ نَصًّا غَيْرَ مُحْتَمِلِ

٢١٤ فَلَمْ يُعَارِضْهُ فِي الْقُرْآنِ مُعْتَرِضٌ ... إِلَّا مُسَيْلِمَةُ الْكَذَّابُ ذُو الْحِيَلِ

٢١٥ أَتَى الْكَذُوبُ بِزُورِ الْقَوْلِ مُفْتَرِيًا ... هَيْهَاتَ جَلَّ كَلَامُ اللهِ عَنْ مَثَلِ

٢١٦ قَدْ رَامَ بِالْجَهْلِ نُورَ الْحَقِّ يُطْفِئُهُ ... وَاللهُ أَظْهَرَهُ كَالشَّمْسِ لَمْ تَزُلِ

٢١٧ وَالْمُعْجِزَاتُ سِوَى الْقُرْآنِ لَيْسَ لَهَا ... حَدٌّ فَيَحْصُرُهَا نَظْمٌ لِمُحْتَفِلِ

٢١٨ فَالْبَدْرُ شُقَّ لَهُ وَالْجِذْعُ حَنَّ لَهُ ... وَإِنْ يُرِدْ فَيْضَ مَاءِ الْبَحْرِ يَنْهَمِلِ

٢١٩ وَنُطْقُ عَجْمَاءَ بَلْ نُطْقُ الْجَمَادِ لَهُ ... وَمِنْ هَجِيرِ وَطِيسِ الشَّمْسِ فِي ظُلَلِ

٢٢٠ وَلَيْسَ يَخْفَى الَّذِي أَبْرَاهُ مِنْ سِقَمٍ ... أَعْيَا الْأَطِبَّاءَ ذَا عَضْلٍ مِنَ الْعِلَلِ

٢٢١ أَمَّا الْقَلِيلُ وَتَكْثِيرٌ لَهُ مَدَدٌ ... حَدِّثْ وَلَا حَرَجٌ عَنْ خِيرَةِ الرُّسُلِ

٢٢٢ مَسْرَاهُ أَعْظِمْ بِهِ فِي الْقَدْرِ مَنْزِلَةً ... مِنْ قَابَ قَوْسَيْنِ لَمْ تُدْرَكْ وَلَمْ تُنَلِ

٢٢٣ مَنْ كَانَ لِلْمُعْجِزَاتِ الْغُرِّ فِي ظَمَإٍ ... فَفِي كِتَابِ الشِّفَا رِيٌّ مِنَ الْغُلَلِ

٢٢٤ فَاللهُ يَجْعَلُنَا مِنْ خَيْرِ أُمَّتِهِ ... مُؤَمَّنِينَ بِلَا رَوْعٍ وَلَا وَجَلِ

فصل

فِي خَرْقِ الْعَادَةِ وَكَرَامَاتِ الْأَوْلِيَاءِ السَّادَةِ

٢٢٥ إِنَّ الْكَرَامَاتِ لِلْقَوْمِ الْأُولَى وَصَلُوا ... أَعْلَى مَقَامٍ تُقَى مِمَّا يَنَالُ وَلِي

٢٢٦ صَدِّقْ بِهَا خَارِقًا وَالسِّحْرُ يُشْبِهُهَا ... حَقِيقَةً عِنْدَنَا قَدْ قِيلَ بِالْحِيَلِ

٢٢٧ لِأَنَّهَا عِنْدَنَا تَمْتَازُ عَنْهُ بِمَا ... يُبْدِيهِ وَصْفُهُمَا بِالشِّبْهِ وَالْمَثَلِ

٢٢٨ إِذْ حَالَةُ السِّحْرِ لَا تَخْفَى فَصَاحِبُهَا ... عَلَى سَبِيلٍ قَوِيمٍ غَيْرُ مُشْتَمِلِ

٢٢٩ وَذُو الْوَلَايَةِ لَا تَخْفَى فَصَاحِبُهَا ... مَعَ الشَّرِيعَةِ لَا يَنْفَكُّ مِنْ وَجَلِ

٢٣٠ كَذَاكَ عَنْ مُعْجِزَاتِ الرُّسْلِ مَيِّزْهَا ... فَرْقَ التَّحَدِّي وَذَا عِنْدَ الْجَمِيعِ جَلِي

٢٣١ مَعَ أَنَّهَا عِنْدَهُمْ جَاءَتْ مُؤَكِّدَةً ... لِلْمُعْجِزَاتِ تُبِينُ الصِّدْقَ لِلرُّسُلِ

٢٣٢ فِي آلِ عِمْرَانَ ثُمَّ الْكَهْفِ قَدْ ثَبَتَتْ ... وَالنَّمْلِ يُبْدِي صَحِيحَ النَّقْلِ مِنْ قِبَلِ

فصل

فِي وُجُوبِ التَّوْبَةِ عَلَى الْفَوْرِ

٢٣٣ وَتُبْ عَلَى الْفَوْرِ إِنْ قَارَفْتَ سَيِّئَةً ... لَا تُمْهِلَنْ سَاعَةً فَالذَّنْبُ فِي الْمَهَلِ

٢٣٤ وَقُلْ لَعَلَّ رَسُولَ الْمَوْتِ يُعْجِلُنِي ... فِي سَاعَتِي هَذِهِ قَدْ تَمَّ لِي أَجَلِي

٢٣٥ لَا بُدَّ تُعْقِبُهَا عَمَّا مَضَى نَدَمًا ... كَذَا الْمَظَالِمَ فَارْدُدْهَا وَلَا تُطِلِ

٢٣٦ فَإِنْ بُلِيتَ بِذَنْبٍ بَعْدَ صِحَّتِهَا ... لَمْ تَنْتَقِضْ لَكَ لَكِنْ تُبْ لِمُقْتَبِلِ

٢٣٧ هَذَا الصَّحِيحُ فَلَا تَسْمَعْ لِمُنْكِرِهِ ... مِثْلُ الْعِبَادَاتِ لَمْ تُنْقَضْ بِمُنْفَعِلِ

٢٣٨ قَالُوا لِذِي الْكُفْرِ إِنْ تَحْصُلْ لَهُ قُبِلَتْ ... قَطْعًا وَفِي غَيْرِهِ تُرْجَى لِمُمْتَثِلِ

٢٣٩ وَاعْلَمْ بِأَنَّ مَجَالَ الْقَوْلِ مُتَّسِعٌ ... فِيهَا وَفِي الطُّولِ مَا يُخْشَى مِنَ الْمَلَلِ

فصل

فِي الْإِمَامَةِ

٢٤٠ وُجُوبُ نَصْبِ الْإِمَامِ الْعَدْلِ نُثْبِتُهُ ... بِالشَّرْعِ لَا الْعَقْلِ فَانْبِذْ قَوْلَ مُعْتَزِلِ

٢٤١ ثُـمَّ الْإِمَامَـةُ لَيْسَـتْ رُكْـنَ مُعْتَقَـدِ ... وَإِنْ بِهِ وُصِلَتْ فِي حُكْمِ مُنْفَصِلِ

٢٤٢ لَا شَـكَّ فِـي أَنَّهَـا رُكْـنٌ لِمَصْـلَحَةٍ ... إِذَا أُقِيمَـتْ عَلَـى شَـرْطٍ لِمُعْتَـدِلِ

٢٤٣ شُرُوطُهَا جَمَّةٌ فِي الْكُتْبِ قَدْ بُسِطَتْ ... مَـنْ نَالَهَـا كُلَّهَـا حَقًّـا لَهَـا يَنَـلِ

٢٤٤ وَلَا يَكُـونُ بِطَـارِي الْفِسْـقِ مُنْعَـزِلًا ... إِلَّا بِكُفْـرٍ فَـذَا لَا بُـدَّ مِـنْ بَـدَلِ

٢٤٥ فَلَا خُرُوجَ بِوَصْفِ الْفِسْقِ مَا وُجِدَتْ ... مِنْـهُ الصَّـلَاةُ لَنَـا وَالْفِسْـقُ لَـمْ يَـزُلِ

٢٤٦ بِمِثْـلِ هَـذَا أَتَانَـا غَيْـرُ مَـا خَبَـرٌ ... إِذْ فِي الْخُرُوجِ مَزِيدُ الْفِسْقِ وَالزَّلَلِ

فصل
فِيمَا أَتَتْ بِهِ السَّمْعِيَّاتُ مِنَ الْأُمُورِ الْمُغَيَّبَاتِ

٢٤٧ وَاعْلَـمْ بِـأَنَّ رَسُـولَ اللهِ أَخْبَرَنَـا ... عَـنِ الْغُيُـوبِ بِحَـقٍّ غَيْـرِ مُفْتَعَـلِ

٢٤٨ كَـالْقَبْرِ فَـالْمَرْءُ فِيـهِ ذُو مُسَـاءَلَةٍ ... إِمَّـا نَجَـاةٌ لَـهُ أَوْ بِالْعَـذَابِ بُلِـي

٢٤٩ لَقِّـنْ عُبَيْـدَكَ يَـا مَـوْلَايَ حُجَّتَـهُ ... عِنْدَ السُّؤَالِ مَحَلِّ الرَّوْعِ وَالْوَجَلِ

٢٥٠ وَالـرُّوحُ بَاقِيَـةٌ لَيْسَـتْ بِفَانِيَـةٍ ... وَالْجِسْمُ مِنْ جِنْسِ ذَاكَ التُّرْبِ حِينَ بَلِي

٢٥١ غَيْرُ الْأُولَى خَصَّهُمْ بِالْحِفْظِ خَالِقُهُمْ ... كَالْأَنْبِيَاءِ وَمِنْ أَهْلِ الْخُصُوصِ وَلِي

فصل
فِي الْبَعْثِ وَالْحَشْرِ

٢٥٢ وَالْبَعْثُ حَقٌّ بِإِحْيَاءِ الْجُسُومِ كَمَا ... قَـدْ كَـانَ أَنْشَـأَهَا بَـدْءًا بِـلَا مَثَـلِ

٢٥٣ إِنَّ الْفَلَاسِـفَةَ الضُّـلَّالَ مَـذْهَبُهُمْ ... إِنْكَـارُ إِحْيَائِهَـا بِالْعَقْـلِ وَالْجَـدَلِ

٢٥٤ فَلَـيْسَ يُحْشَـرُ إِلَّا الـرُّوحُ عِنْـدَهُمُ ... كَـأَنَّ قُدْرَتَـهُ لِلْجِسْـمِ لَـمْ تَصِـلِ

٢٥٥ بِمِثْـلِ ذَا كَفَّـرُوا كُفْـرَ الَّـذِينَ نَفَـوْا ... إِعَـادَةً مُطْلَقًـا وَفِـي الْكِتَـابِ تُلِـي

٢٥٦ كَذَاكَ مَنْ شَكَّ فَالْإِجْمَاعُ مُنْعَقِدٌ مِنْهُمْ عَلَى كُفْرِهِ وَالنَّصُّ فِيهِ جَلِي

٢٥٧ حَكَى الشِّهَابُ لَنَا ذَا فِي قَوَاعِدِهِ إِذْ جَاءَ فِي الذِّكْرِ نَصًّا غَيْرَ مُحْتَمِلِ

٢٥٨ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ فِي الْقُرْآنِ كَرَّرَهُ بَلْ أَوْضَحَ الْأَمْرَ فِي مَعْنَاهُ بِالْمُثُلِ

فصل
فِي أَخْذِ صُحُفِ الْأَعْمَالِ

٢٥٩ وَيَأْخُذُ الْكُتْبَ بِالْإِيمَانِ أَيْمَنُنَا مِمَّنْ لَهُ سَابِقُ التَّخْصِيصِ فِي الْأَزَلِ

٢٦٠ طُوبَى لَهُ قَدْ أَتَتْ فِي الْآيِ مِدْحَتُهُ وَذُو الشِّمَالِ لِذَاكَ الْمَدْحِ لَمْ يَنَلِ

٢٦١ حَضًّا عَلَى الْخَيْرِ كَيْ تَقْوَى بَوَاعِثُنَا وَالشَّرُّ نَحْذَرُهُ خَوْفًا مِنَ الزَّلَلِ

٢٦٢ فَنَصَّ ذَلِكَ فِي الْقُرْآنِ خَالِقُنَا وَخَصَّ مَنْ شَاءَ فَضْلًا مِنْهُ لَا تَسَلِ

٢٦٣ فَامْنُنْ بِفَضْلٍ عَلَيْنَا أَنْتَ ذُو كَرَمٍ وَنَجِّنَا يَوْمَ ذَاكَ الْهَوْلِ مِنْ وَجَلِ

فصل
فِي الْمِيزَانِ

٢٦٤ وَآيَةُ الْوَزْنِ فِي الْقُرْآنِ بَيِّنَةٌ وَالْوَزْنُ فِي صُحُفِ الْأَعْمَالِ لِلثَّقَلِ

٢٦٥ عَلَى الْحَقِيقَةِ لَا عَدْلٌ يُرَادُ بِهِ فَذَاكَ قَوْلٌ رَكِيكٌ غَيْرُ مُعْتَدِلِ

٢٦٦ ثُمَّ الْمَقَادِيرُ فِيهِ اللهُ يُعْلِمُهَا صَدِّقْ بِمَا جَاءَ تَسْلُكْ أَعْدَلَ السُّبُلِ

٢٦٧ ثَقِّلْ مَوَازِينَ مَنْ يَرْجُوكَ تُثْقِلُهَا بِالْفَضْلِ مِنْكَ وَلَا تُحْوِجْهُ لِلْعَمَلِ

فصل
فِي الصِّرَاطِ

٢٦٨ وَلْتَعْتَبِرْ بَعْدُ مَا تَلْقَاهُ مِنْ خَطَرٍ عَلَى الصِّرَاطِ جَمِيعُ الْخَلْقِ مِنْ وَجَلِ

٢٦٩ كَالرِّيحِ ثُمَّ كَلَمْحِ الْبَرْقِ سَابِقُهُمْ ... أَوْ سُرْعَةِ الْخَيْلِ سَبْقًا ثُمَّ ذِي مَهَلِ

٢٧٠ وَلَا إِحَالَةَ فِي هَذَا فَنُنْكِرُهُ ... فَالطَّيْرُ نُبْصِرُهُ فِي الْجَوِّ لَمْ يَمِلِ

٢٧١ قُلْ كَيْفَ أَحْوَالُنَا حِينَ الْجَوَازِ عَلَى ... أَدَقَّ مِنْ شَعْرَةٍ أَوْ صَارِمِ الْبَطَلِ

٢٧٢ إِذْ لَيْسَ يَثْبُتُ إِلَّا كُلُّ ذِي قَدَمٍ ... عَلَى الصِّرَاطِ صِرَاطِ الْحَقِّ لَمْ يَزِلِ

٢٧٣ فَاللهَ نَسْأَلُ فِي نَيْلِ النَّجَاةِ بِهِ ... فَالْخَوْفُ مِنْ زَلَلٍ مِنْ سَابِقِ الزَّلَلِ

فصل

فِي حَوْضِ نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ ﷺ

٢٧٤ قَدْ أُوتِيَ الْمُصْطَفَى حَوْضًا لَهُ عِظَمٌ ... مِنْ خَيْرِ مَا قَدْ أَتَاهُ اللهُ لِلرُّسُلِ

٢٧٥ لَا شَكَّ فِيهِ كَمَا صَحَّ الْحَدِيثُ بِهِ ... عَنِ صِدْقِ وَعْدٍ فَيُسْقَى كُلُّ ذِي عَمَلٍ

٢٧٦ أَصْفَى بَيَاضًا مِنَ الْأَلْبَانِ أَجْمَعِهَا ... مِنْ أَعْذَبِ الْمَاءِ بَلْ أَحْلَى مِنَ الْعَسَلِ

٢٧٧ فَلْتُرْوِنَا مِنْهُ يَا مَوْلَايَ مِنْ ظَمَأٍ ... قَدْ أُنْضِجَ الْقَلْبُ وَالْأَكْبَادُ مِنْ غُلَلِ

٢٧٨ وَالْحَوْضُ مِنْ بَعْدُ لَا قَبْلَ الصِّرَاطِ أَتَى ... وَقِيلَ قَبْلُ وَقِيلَ اثْنَانِ فَلْتَسَلِ

فصل

فِي شَفَاعَةِ نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ

٢٧٩ ثُمَّ الشَّفَاعَةُ لِلْمُخْتَارِ سَيِّدِنَا ... كَيْ يُنْقِذَ الْخَلْقَ مِنْ هَوْلٍ وَمِنْ وَجَلِ

٢٨٠ قَدْ رَدَّهَا الرُّسْلُ فِي ذَاكَ الْمَقَامِ لَهُ ... فَحَازَ فَضْلَ مَقَامِ الْقُرْبِ فِيهِ عَلِ

٢٨١ وَلِلرَّسُولِ شَفَاعَاتٌ وَآخِرُهَا ... لِكُلِّ عَاصٍ ثَوَى نَارَ الْجَحِيمِ صُلِي

٢٨٢ فَلَا خُلُودَ لِعَاصِي الْمُؤْمِنِينَ كَمَا ... أَنَّ الشَّفَاعَةَ لِلْكُفَّارِ لَمْ تَصِلِ

٢٨٣ وَبِالْخُلُودِ لَهُمْ قَدْ قَالَ مُلْحِدُهُمْ ... إِنْ لَمْ يَمُتْ تَائِبًا بَلْ مَاتَ ذَا وَجَلِ

٢٨٤ بُعْدًا لِمَذْهَبِ قَوْمٍ أَبْطَلُوا سَفَهًا ... شَفَاعَةَ الْمُصْطَفَى وَالْمَلَكِ وَالرُّسُلِ

٢٨٥ إِذِ الذُّنُوبُ سِوَى الْإِشْرَاكِ يَغْفِرُهَا ... رَبٌّ غَفُورٌ بِلَا تَوْبٍ وَلَا عَمَلِ

٢٨٦ لِأَنَّ الإِيمَانَ تَصْدِيقٌ حَقِيقَتُهُ ... وَقَدْ أَقَرُّوا بِلَفْظٍ غَيْرِ مُحْتَمِلِ

٢٨٧ نَعَمْ يَزِيدُ بِمَا يَزْدَادُ مِنْ عَمَلٍ ... كَذَاكَ يَنْقُصُ كَالضِّدَّيْنِ فِي الْبَدَلِ

٢٨٨ هَذَا الصَّحِيحُ وَفِي الْقُرْآنِ حُجَّتُهُ ... فَرَاجِعِ النَّصَّ لِلتَّحْقِيقِ وَامْتَثِلِ

فصل

فِي لُزُومِ طَرِيقِ السَّلَفِ الصَّالِحِ، وَالْحَثِّ عَلَى مَحَبَّتِهِمْ، حَشَرَنَا اللهُ فِي زُمْرَتِهِمْ

٢٨٩ وَاعْلَمْ بِأَنَّ طَرِيقَ الْحَقِّ وَاحِدَةٌ ... لَا خَيْرَ فِي غَيْرِهَا مِنْ سَائِرِ السُّبُلِ

٢٩٠ طُوبَى لِمُتَّبِعٍ لِلْحَقِّ مُقْتَدِيًا ... قَدْ نَالَ مِنْهُ الَّذِي يَبْغِيهِ مِنْ أَمَلِ

٢٩١ يَقْفُو الصَّحَابَةَ فِي هَدْيٍ وَفِي سُنَنٍ ... لِأَنَّهُمْ قُدْوَةٌ فِي الْقَوْلِ وَالْعَمَلِ

٢٩٢ فَهُمْ هُدَاةٌ[1] كَمَا قَالَ الرَّسُولُ لَنَا ... فَلْتَعْتَقِدْ حُبَّهُمْ بِالْقَلْبِ وَابْتَهِلِ

٢٩٣ وَالْأَفْضَلُ الْخُلَفَاءُ الرَّاشِدُونَ وَقَدْ ... تَفَاضَلُوا بَيْنَهُمْ فَضْلُ الْجَمِيعِ جَلِي

٢٩٤ فَالْزَمْ سَبِيلَهُمُ إِنْ كُنْتَ مُتَّبِعًا ... مَنْ تَابَعَ الْحَقَّ مَعْنِيًّا بِهِ يَصِلِ

٢٩٥ وَلْتُمْسِكِ الْقَوْلَ عَمَّا كَانَ بَيْنَهُمُ ... وَلْتَشْتَغِلْ بِالَّذِي يَعْنِيكَ مِنْ عَمَلٍ

٢٩٦ وَابْغَضْ هُدِيتَ جَمِيعَ الْمُبْغِضِينَ لَهُمْ ... وَلَوْ أَحَبُّوا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلِي

٢٩٧ فَلَيْسَ يَنْفَعُهُمْ حُبٌّ لَهُ وَهُمُ ... لِغَيْرِهِ مِنْ مَسَاوِي الْقَوْلِ فِي خَطَلِ

(١) هكذا في نسختَي الشرح، وفي المطبوعة شرح السنوسي أثبتها المحقق «نجوم»، إلا أن السنوسي في الشرح اعتمد على ما في م٢، وهي في م٢ «قدوة»، وساقطة من م١. وأثبتها في المتن كما هي ثابتة في كتابنا هذا.

٢٩٨ وَاللهُ سُبْحَانَهُ نَرْجُوهُ يَحْشُرُنَا غَدًا بِزُمْرَتِهِمْ فِي الْأَمْنِ مِنْ وَجَلِ

فصل
فِي التَّحْذِيرِ مِنْ أَهْلِ الْبِدَعِ

٢٩٩ وَكُلُّ مَنْ رَدَّ مَا قُلْنَا فَمُبْتَدِعٌ فَانْبُذْهُ عَنْكَ وَلَا تَسْمَعْ لِذِي زَلَلِ

٣٠٠ فَكُلُّ ذِي بِدْعَةٍ لَوْ كَانَ مُدَّعِيًا فِي عِلْمِهِ أَنَّهُ يَعْلُو عَلَى زُحَلِ

٣٠١ أَعْشَى الْبَصِيرَةِ إِنْ تَرْدُدْ ضَلَالَتَهُ تَرَاهُ لِلْحَقِّ يَبْدُو غَيْرَ مُنْتَحِلِ

٣٠٢ هَذَا وَمَذْهَبُ أَهْلِ الْحَقِّ مُخْتَلِفٌ فِيهِمْ بِكُفْرِهِمُ أَوْ فِسْقِهِمْ فَقُلِ

٣٠٣ لَيْسَ الْخِلَافُ عَلَى الْإِطْلَاقِ بَعْضُهُمُ قَدْ بَاءَ بِالْكُفْرِ قَطْعًا غَيْرَ مُحْتَمِلِ

٣٠٤ لِأَنَّهُمْ فِرَقٌ جَاءَ الْحَدِيثُ بِهِمْ لَمْ يَتْبَعُوا الْحَقَّ فِي قَوْلٍ وَلَا عَمَلِ

٣٠٥ أَمَّا الَّذِي صَارَ يَدْعُونَا لِبِدْعَتِهِ مَعَ الْقِتَالِ فَضَرْبُ الْبِيضِ وَالْأُسُلِ

فصل
خُتِمَ بِهِ النَّظْمُ وَإِنْ لَمْ يُنَاسِبْ مَا تَقَدَّمَ، فَإِنَّهُ قَدْ حَوَى كَلِمَاتٍ تُحْمَدُ وَلَا تُذَمُّ

٣٠٦ إِنَّ النَّوَاهِيَ جَاءَتْ غَيْرُ وَاحِدَةٍ كَذَا الْأَوَامِرَ لَا تُحْصَى لِمُمْتَثِلِ

٣٠٧ فَلَازِمِ الْعُلَمَاءَ الْعَامِلِينَ بِهِ وَاسْلُكْ طَرِيقَهُمُ وَإِنْ جَهِلْتَ سَلِ

٣٠٨ وَثِقْ بِمَوْلَاكَ لَا تَبْغِي بِهِ بَدَلًا فَمَا عَنِ اللهِ جَلَّ اللهُ مِنْ بَدَلِ

٣٠٩ وَاضْرَعْ إِلَيْهِ بِصِدْقٍ فَهْوَ ذُو كَرَمٍ هَذَا السَّبِيلُ إِلَيْهِ أَقْرَبُ السُّبُلِ

٣١٠ وَقُلْ إِلَهِيَ يَا مَنْ لَا شَرِيكَ لَهُ مَا لِي سِوَاكَ عَلَيْكَ الْيَوْمَ مُتَّكَلِي

٣١١ فَامْنُنْ عَلَيَّ بِتَوْفِيقٍ وَنَيْلِ تُقًى مِنْكَ الْهِدَايَةُ لِلتَّوْفِيقِ لِلْعَمَلِ

٣١٢ وَاعْلَمْ بِأَنَّ عُيُوبَ النَّفْسِ مُهْلِكَةٌ أَقَلُّهَا مَيْلُهَا لِلْعَجْزِ وَالْكَسَلِ

٣١٣ وَحَالُنَا كُلِّنَا فِي النَّفْسِ وَاحِدَةٌ ... لِأَنَّ عِلَّتَهَا أَرْبَتْ عَلَى الْعِلَلِ

٣١٤ فَنَسْأَلُ اللهَ عَوْنًا فَهْوَ مَلْجَأُنَا ... عَلَى نُفُوسٍ قَسَتْ لِلْخَيْرِ لَمْ تَمِلِ

٣١٥ جَاهِدْ بِجِدٍّ عَسَى بِاللهِ تَغْلِبُهَا ... لِلَّهِ دَرُّكَ إِنْ جَاهَدْتَ مِنْ رَجُلِ

٣١٦ فَحَظُّهَا غَيْرُ مَا يَعْنِيكَ تَتْرُكُهُ ... بِذَا اسْتَعَانَ عَلَيْهَا كُلُّ ذِي عَمَلِ

٣١٧ فَرَاقِبِ اللهَ فِي سِرٍّ وَفِي عَلَنٍ ... تَنَلْ مَقَامًا مِنَ الْإِحْسَانِ فِيهِ عَلِ

٣١٨ وَكُنْ حَزِينًا كَسِيرَ الْقَلْبِ ذَا وَجَلٍ ... إِيَّاكَ وَالْكِبْرَ فِيهِ أَعْظَمُ الزَّلَلِ

٣١٩ مِنْ نُطْفَةٍ يَعْلَمُ الْإِنْسَانُ مَبْدَأَهُ ... وَجِيفَةً آخِرًا وَالْبَطْنُ مِنْهُ مُلِي

٣٢٠ تَرْجُو النَّجَاةَ مِنَ الْمَوْلَى وَتَأْمُلُهَا ... كَيْفَ النَّجَاةُ وَكِبْرُ الْقَلْبِ لَمْ يَزِلِ

٣٢١ وَلَسْتَ تَسْلَمُ مِنْ عُجْبٍ وَمِنْ بَطَرٍ ... وَفِيهِ هُلْكٌ بِنَصٍّ غَيْرِ مُحْتَمِلِ

٣٢٢ وَهَبْكَ نِلْتَ الَّذِي قَدْ نِلْتَ مِنْ عَمَلٍ ... لَعَلَّ نَيْلَ قَبُولٍ مِنْكَ لَمْ تَنَلِ

٣٢٣ مَا لِلْعَبِيدِ سِوَى ذُلٍّ وَمَسْكَنَةٍ ... وَالْعِزُّ للهِ ثُمَّ الْعِزُّ لِلرُّسُلِ

٣٢٤ أَوَ كُلُّ عَبْدٍ غَدَتْ للهِ عِزَّتُهُ ... عَلَى الْعَدُوِّ بِذَاكَ الْعِزِّ فَلْيَصُلِ

٣٢٥ وَطَهِّرِ الْقَلْبَ مِنْ غِشٍّ وَمِنْ حَسَدٍ ... وَلْتَسْتَعِذْ مِنْهُمَا بِاللهِ وَابْتَهِلِ

٣٢٦ سَلَامَةُ الصَّدْرِ عَزَّتْ أَنْ يَكُونَ لَهَا ... صَدْرٌ وَلَيْسَ عَلَى غِشٍّ بِمُشْتَمِلِ

٣٢٧ مِنْ ذِي النَّوَاهِي خُصُوصًا خَوْفُ خَاتِمَةٍ ... قَدْ خَافَ مِنْهَا فُحُولُ الْعِلْمِ وَالْعَمَلِ

٣٢٨ دَعِ الرِّيَاسَةَ لَا تَسْلُكْ مَسَالِكَهَا ... أَمَّا الْوِلَايَةُ فَالْبَلْوَى لِذِي وَجَلِ

٣٢٩ دَعِ الْمَطَامِعَ وَاعْلَمْ أَنَّ صَاحِبَهَا ... مِنَ التَّمَلُّقِ فِي ذُلٍّ وَفِي خَجَلِ

٣٣٠ قَدْ قِيلَ أَحْرُفُهُ تَبْدُو مُجَوَّفَةً ... كَجَوْفِ ذِي طَمَعٍ فِي الشِّبْهِ وَالْمَثَلِ

٣٣١ عَلَيْكَ بِالْجُودِ لَا تَبْخَلْ بِمَكْرُمَةٍ ... فَالْبُخْلُ وَالْجُبْنُ بِئْسَ الْوَصْفُ لِلرَّجُلِ

٣٣٢ أَمْسِكْ لِسَانَكَ تَسْلَمْ مِنْ غَوَائِلِهِ ... بِالصَّمْتِ ثُمَّ مَتَى لَمْ يُمْكِنِ انْعَزِلِ

٣٣٣ قَدْ جَاءَ فِي أَثَرٍ تَشْبِيهُهُ سَبُعًا ... مَهْمَا اعْتَدَى لَمْ يَذَرْ شَيْئًا وَلَمْ يُقِلِ

٣٣٤ وَلَيْسَ يُهْمِلُ ذُو التَّقْوَى جَوَارِحَهُ ... كَالْعَيْنِ وَالسَّمْعِ فِي صُبْحٍ وَفِي أُصُلِ

٣٣٥ إِنْ يَصْلُحُ الْقَلْبُ فَالْأَعْضَاءُ صَالِحَةٌ ... لِأَنَّهُ مَلِكٌ مَهْمَا يَمِلْ تَمِلِ

٣٣٦ وَلْتَرْضَ وَلْتَصْبِرَنْ مَهْمَا ابْتُلِيتَ تَنَلْ ... رِضَا الْإِلَهِ وَإِلَّا خِبْتَ لَمْ تَنَلِ

٣٣٧ وَلْتُخْلِصِ السَّعْيَ فِي قَوْلٍ وَفِي عَمَلٍ ... وَكُنْ بِأُخْرَاكَ عَنْ دُنْيَاكَ فِي شُغُلِ

٣٣٨ فَإِنَّ تَارِكَهَا تَأْتِيهِ رَاغِمَةً ... وَأَنْتَ مِنْهَا لِغَيْرِ الرِّزْقِ لَمْ تَصِلِ

٣٣٩ فَإِنْ يَكُنْ مِنْ حَلَالٍ نِلْتَهُ فَلَقَدْ ... أَصْبَحْتَ مِنْ مَلْبَسِ التَّوْفِيقِ فِي حُلَلِ

٣٤٠ لَا تُخْلِ وَقْتَكَ إِنْ وُفِّقْتَ مِنْ عَمَلٍ ... عَلَى الدَّوَامِ عَلَى رِفْقٍ بِلَا مَلَلِ

٣٤١ إِنْ لَمْ تَزِدْ بَعْدَ فَرْضٍ فَضْلَ نَافِلَةٍ ... فَاكْفُفْ عَنِ الشَّرِّ لَا تَجْنَحْ إِلَى زَلَلِ

٣٤٢ فَذَاكَ يَكْفِي وَلَكِنْ مَنْ يُطِيقُ لَهُ ... حَتَّى يُجَانِبَ سُوءَ الْقَوْلِ وَالْعَمَلِ

٣٤٣ وَلْتُكْثِرِ الذِّكْرَ لِلْمَوْلَى وَصَلِّ عَلَى ... خَيْرِ الْوَرَى الْمُصْطَفَى مِنْ خِيرَةِ الرُّسُلِ

٣٤٤ أَقُولُ هَذَا وَنَفْسِي غَيْرُ عَامِلَةٍ ... بِكُلِّ مَا قُلْتُ لَيْتَ الْقَوْلَ لَمْ أَقُلِ

٣٤٥ أَلُومُهَا فَعَسَى مَوْلَايَ يَرْحَمُهَا ... قَدْ يَرْحَمُ اللهُ إِفْضَالًا بِلَا عَمَلِ

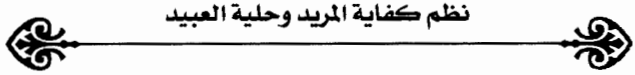
٣٤٦ فَهُوَ الْمُوَفِّقُ لِلْأَعْمَالِ يَخْلُقُهَا ... لِمَنْ يَشَاءُ عَنِ التَّخْصِيصِ لَا تَسَلِ

٣٤٧ قَدْ تَمَّ مَا رُمْتُ فِي ذَا الْبَابِ مِنْ غَرَضٍ ... فَاقْبَلْهُ وَلْتَدْعُ لِي بِالْخَيْرِ وَابْتَهِلِ

٣٤٨ وَلْتُصْلِحَنَّ الَّذِي تَلْقَاهُ ذَا خَلَلٍ ... بِنِيَّةِ الْخَيْرِ لِلْإِصْلَاحِ لِلْخَلَلِ

٣٤٩ وَعِنْدَ خَتْمِيَ أَدْعُو اللهَ مُرْتَجِيًا ... عَسَاهُ مَوْلَايَ بِالْإِيمَانِ يَخْتِمُ لِي

٣٥٠ فَاغْفِرْ إِلَهِي مَا أَسْلَفْتُ مِنْ زَلَلٍ ... وَتُبْ عَلَيَّ فَإِنَّ الظُّلْمَ مِنْ قِبَلِي



٣٥١ وَاقْبَلْ دُعَاءَ كَسِيرِ الْقَلْبِ ذِي وَجَلٍ ... مِنْ قِلَّةِ الزَّادِ فِي حِلٍّ وَمُرْتَحَلِ

٣٥٢ وَهَبْ لِقُرَّائِهِ عَفْوًا وَمَغْفِرَةً ... وَاقْبَلْهُ مِنِّي فَذَا سُؤْلِي وَذَا أَمَلِي

٣٥٣ بِجَاهِ خَيْرِ الْوَرَى أَقْوَى وَسَائِلِنَا ... وَجَاهِ كُلِّ نَبِيٍّ ثُمَّ كُلِّ وَلِي

٣٥٤ عَلَيْهِ أَزْكَى صَلَاةِ اللهِ ثُمَّ عَلَى ... كُلِّ النَّبِيِّينَ فِي الْإِصْبَاحِ وَالْأُصُلِ

٣٥٥ وَالْآلِ وَالصَّحْبِ ثُمَّ التَّابِعِينَ لَهُمْ ... مِمَّنْ عَلَى الْحَقِّ وَالْإِحْسَانِ لَمْ يَحُلِ

تم الكتاب بعون الله الوهاب[1]

** ** **

(١) ليست في «م١».

سلسلة الذخائر الأزهرية (٢)

شرح
المنظومة الجزائرية
في العقائد

تأليف العلامة الشيخ

أحمد بن تركي المنشيلي المالكي الأزهري
(ت ٩٧٩ هـ)

وهو اختصار لشرح الإمام السنوسي
المسمى المنهج السديد في شرح كفاية المريد

تحقيق

محمود عبد الصادق الحساني

[١/أ] بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

وبه نستعين

مقدمة الشارح

الحمد لله الذي ليس في الوجود إلا ذاته، وما يُرى من السِّوَى فهو أفعاله وصفاته، كان ولا شيء معه، وهو الآن على ما عليه كان، وأَوْجَد كلَّ شيء لا من شيء، بل قال له «كُنْ» فكان، فقال مشيرا إلى هذا السر المكنون: ﴿إِنَّكَ مَيِّتٌ وَإِنَّهُم مَّيِّتُونَ﴾ [الزمر: ٣٠]، ﴿شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُۥ لَهُ ٱلْحُكْمُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [القصص: ٨٨].

فسبحان مَن عَلِم ما خَلَقَ من الذوات والأعراض في القِدَم فحَكَم، وقدَر على مَنْ سواه ـ حسب ما عَلِم ـ من العالَم.

والصلاة والسلام على أول من افتُتِح به السواء، وآخر من اختُتِم به الأنبياء، محمد المبعوث رحمة للعالمين، والقائد للجنان الغرِّ المحجلين، وعلى آله وأصحابه نجوم الهدى، ومن تابَعَهُم وبهم اقتدى.

.. وبعد،

شرف علم التوحيد

فإن أشرف العلوم علم التوحيد؛ لأنه يُبحث فيه عن ذات المعبود وصفاته، وإنّ[١] لكل علم شرفا في نفسه[٢]. ولا خفاء في أن علم العقائد

(١) في ب كلمة «كان» بعد «إن».

(٢) **قال ابن بزيزة في شرحه على الإرشاد:** «وهذا العلم هو المسمى بعلم الكلام، ورتبته في=

أساسٌ لكل علم[1]؛ إذ به يُعرف الحق وصفاته تبارك وتعالى، وتُثْبَتُ به النبوات التي هي أصل الشرائع والأحكام.

وقد صُنف فيه كتبٌ كثيرة مطولات ومختصرات. وأحسن ما صنف من المختصرات منظومُ الشيخ الفقيه عَلَمِ الأعلام السيد أبي العباس أحمد بن عبد الله الجزائري رضي الله عنه وأرضاه.

وقد شرحه قدوة المتقين وخلاصة عباد الله الصالحين أبو عبد الله محمد بن يوسف السنوسي الْحَسَنِيّ[2] رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى، شرحا أطنب فيه وبالغ في

= العلوم غير خفية، وشرفه معلوم من أوجه: **الأول**: أن شرف كل علم إنما هو بحسب المعلوم. ومعلومُ هذا العلم إنما هو الباري سبحانه وصفاته وأفعاله، ولا أشرف من الحقيقة الإلَهية، فلا شيء أشرف من العلم المتعلق بها. **الثاني**: أن العلوم الشرعية كلها مفتقرة إليه، ومتوقفة في تحققها عليه. **الثالث**: أن موضوعه أعم الموضوعات، من حيث كان المتكلم إنما يتكلم في الوجود المطلق. وأما سائر العلوم العقلية والشرعية فموضوعها خاص، والعام مقدم على الخاص. **الرابع**: أن مبناه على البراهين القاطعة، والدلائل العقلية الساطعة، المستفادة من حكم المعقول وقواعد الشرع المنقول، بخلاف غيره من العلوم. **الخامس**: أنه باق مع الباقيات، غير فانٍ مع الفانيات، من حيث كان مبناه على النظر في ذات القديم وصفاته، ومحله الروح الباقية فلا يهدمه الموت، بل لا يزداد هناك إلا اتساعا وشهودا، إذ في تلك الدار يظهر بالعيان ما كان معلوما هنا بحجاب الدليل والبرهان» اهـ. انظر: الإسعاد في شرح الإرشاد، لعبد العزيز بن إبراهيم التَّيْمِيِّ القرشي المعروف بابن بزيزة التونسي، ص: (٤٧ ـ ٤٨).

(١) فكل العلوم الشرعية لا تثبت جدواها ولا يصح الانتفاع بها ما لم تكن مسائلُ علم الكلام ثابتةً محررةً؛ فإن المفسِّر والمحدِّث والفقيه والأصولي لا يتمكّن أحدهم من الشروع في فنه ـ بل ولا يصح منه ذلك ـ ما لم يثبُت لديه أن للعالم صانعا حيا عالما قادرا مريدا، وهذا الصانع أرسل رسولا بتكليفٍ للعباد. إذ كل تلك العلوم مبناها وقطبُ رحاها ثبوتُ صدق الرسول فيما بلّغ عن ربه تعالى، فيأخذ كلٌّ منهم حاجته من النص الْمُبَلَّغ إليهم.

(٢) ساقطة من أ.

الإطناب، وحلَّ جميع مشكلاته راجيا جزيل الثواب. فجاء كاملا مكمِّلا مَنْ وَقَفَ عليه، مُغْنِيًا عن كثير مما صُنف في هذا العلم مَن اطَّلع عليه. غير أنه من زيادة الإطناب يَمَلُّ منه بعضُ الطلاب.

فأحببت أن أختصره وأقتصر على المقصود الذي لا بد منه، حتى يرغب [١/ب] في قراءته كلُّ طالب، بعبارات واضحة تُظهر ما خفي وَدَقَّ من شريف المطالب. وما نويت والله إلا الرضا، وإنما[١] لكل امرئ ما نوى، وبالله التوفيق وهو الملهم للتحقيق.

قال المؤلف رحمه الله:

الكلام على الحمدلة

[ص] ١. **الْحَمْـدُ لِلَّـهِ وَهُـوَ الْوَاحِـدُ الْأَزَلِـي**
سُـبْحَانَهُ جَـلَّ عَـنْ شِـبْهٍ وَعَـنْ مَثَـلِ

[ش]: **«الحمد» له معنيان**، في اللغة وفي الاصطلاح.

معناه في اللغة: الثناء على الجميل الاختياري، نعمةً أو غيرها. والمدح: هو الثناء مطلقا، فهو أعم من الحمد. وقال في الكشاف: هما أخوان[٢].

وفي الاصطلاح: فعلٌ ينبئ عن تعظيم المنعم بسبب إنعامه.

ومَوْرِدُهُ: القلب والجوارح واللسان، فهو أعمُّ من الأَوَّلَيْن مِن وجهٍ وأخَصُّ من آخرَ.

(١) ساقطة من أ.

(٢) الكشاف للزمخشري: (١/٥١).

والشكر له معنيان أيضا. معناه في اللغة: هو[1] معنى الحمد الاصطلاحي.

وفي الاصطلاح: صرفُ العبدِ جميعَ ما أنعم الله به عليه فيما خُلق لأجله.

واللام في «الحمد»: للجنس، ويحتمل أن تكون للاستغراق. ومعناه حينئذ: كلُّ حمدٍ فهو كائنٌ لله تعالى، أيْ كلُّ حَامِدِيَّةٍ ومحمودية؛ لأنه الحامد والمحمود[2].

وأما حَمْدُ العباد إياه، وحمدُ بعضهم بعضا فهو ـ وإن نُسب إليهم على طريق المجاز، لكنه ـ في الحقيقة فِعلُ الله تعالى؛ لأنه لا فاعل في الوجود غير الله تعالى، فَصَحَّ قولنا: إنه الحامد والمحمود.

واسم الجلالة: عَلَمٌ لواجب الوجود[3] المنفرد بإيجاد جميع الكائنات

(١) ساقطة من أ.

(٢) الأصل في وضع «الـ» أنها للجنس، وأما كونها استغراقية فهو طارئ عليها. والمعنى على الجنسية: جنسُ الحمد مستحَقٌّ لله، وإذا اختص جنس الحمد بالله فلا فرد منه لغيره تعالى، فحينئذ تُساوي معنى الاستغراقية؛ إذ معنى الاستغراقية: كلُّ فرد من أفراد الحمد مستحَقٌّ لله. فإن قيل: يَرِدُ عليه حمدُ الحادث للحادث، وحمدُ القديم للحادث، فالمحمود في كلٍّ منهما سوى الله تعالى. فالجواب: أن المرادَ جميعُ المحامد في الواقع ونفس الأمر، لا بحسب الظاهر. فإن هذين الحمدَيْن وإن كانا ـ بحسب الظاهر ـ لغير الله سبحانه، ففي الواقع ونفس الأمر هما له تعالى؛ إذ ما من شيء في الوجود إلا وهو صفةٌ له، أو فعلٌ من أفعاله جل وعلا. فحينئذ صح القول بأن جميع المحامد مستحقة له تعالى.
وجوّز بعضهم أن تكون «الـ» عهديةً، والمعهودُ هو الحمدُ القديمُ الأزليُّ الذي حمِدَ الله به نفسه أزلا. وذلك أنه تعالى لَمّا علِمَ عجزَ خلقه عن كنهِ حمْدِهِ، حَمِدَ نفسه بنفسه أزلا، وأظهَرَ الحمد لخلقه ليحمدوه به. انظر: حاشية الصاوي على شرح الخريدة، ص: (٩ ـ ١٠) بتصرف.

(٣) ساقطة من أ، وهي في ب «الوجوب» وهو خطأ.

بلا واسطة، فهو اسمٌ جامعٌ لمعاني الذات والصفات والأفعال. ولهذا قيل: إنه الاسم الأعظم، وما سواه من الأسماء فيختص بمعنى خاص.

دلالة الوحدانية على القِدَم والعكس

والضمير في قوله «وهو الواحد الأزلي»(١): عائد على اسم الجلالة، يعني أنه مختص بالأزلية الملازِمة للقِدم(٢).

(١) **قال السنوسي**: وتقديم المؤلف رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى الواحدَ على الأزلي، إما من باب تقديم الدليل على المدلول، أو عكسه.

أما الأول: فوجْهُه أنه لَمّا وَصف المولى جل وعلا بوجوب الوحدة له تعالى في ذاته وفي صفاته، استنتج وجوب الأزلية له تعالى؛ إذ نفيُ الأزلية يستلزم عدم وجوب الوحدة له؛ إذ ما من حادث إلا ويجوز مثلُه، فإذاً وجوب الوحدة للشيء يستلزم أزليته. ولهذا قال تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُم﴾ [يس: ٨١]، فإذاً وجوب الوحدة للشيء يستلزم أزليته، وما استلزم أمرا فهو دليلٌ عليه.

وأما الثاني: فكأنه يقول «هو الواحد»، ودليلُ وحدانيته كونُه أزليا. ووجهه أن القديم لا يقبل الاثْنَيْنِيَّةَ والتعدد؛ إذ لو قبل التعدد لَمَا أمكن أن يوجد منه إلا عدد مخصوص، لاستحالة دخول ما لا نهاية له في الوجود، وكل عدد مخصوص فهو جائز، لصحة أن يوجد ما هو أقل منه أو أكثر، وذلك العدد المخصوص يستلزم وجود مخصِّصٍ، وإذا ثبت التخصيص ثبت الحدوث. فتبين بذلك أن الإله الأزلي لا يكون إلا واحداً، فصحّ بذلك أن يُستدل بأزليته على وحدته، اهـ. انظر: شرح الجزائرية للسنوسي، ص: (٢٦ ـ ٢٨) باختصار.

(٢) الملازمة في اللغة: امتناع الشيء عن الشيء، وفي الاصطلاح: كون الشيء مقتضيا للآخَر. فالشيء الأول: يسمى ملزوما، والثاني: يسمى لازما، والنسبة بينهما: ملازَمَة ولزوما وتَلازُما. انظر: شرح الكلنبوي على إيساغوجي، ص: (١١).

وأراد بالملازمة هنا الترادفَ، فكل من المترادفين ملازمٌ لصاحبه في الذهن؛ إذ القِدَم والأزلية بمعنى واحد عند المتكلمين: وهو سلب العدم السابق على الوجود، أو هو عدم افتتاح الوجود، أو هو الوجود بلا بداية، فهما على ذلك متلازمان في الذهن، ووعليه فكل أزلي قديم عندهم وعكسه. بخلاف معناهما عند الفلاسفة ومن تبعهم، فالأزلية عندهم أعمّ من القدم، إذ القديم يطلق على الأمر الوجودي الذي لا أول لوجوده، والأزلي يطلق على ما لا أول له، وجوديا كان أوْ لا، فكل قديم أزليٌّ عندهم، وليس كل أزلي قديمًا، والله أعلم.

قوله «سبحانه»: منصوب على المصدرية، وعامله محذوف، [٢/أ] تقديره أسبحه، أي: أُنَزِّهُه وأُبْعِدُه عما لا يليق به. و«**جل**»: بمعنى عظُم، وهو معطوف على أسبحُ المُقَدَّر يعني أسبحه(١).

و«**جَلَّ في نفسه**»: أيْ عَظُمَ أن يكون له شبه أو مثل. والمِثل هو النظير، يقال مِثْلٌ ومَثَلٌ ومثيلٌ كشِبْهٍ وشَبَهٍ وشبيهٍ.

[ص] ٢. **فَلَيْسَ يُحْصَى الَّذِي أَوْلَاهُ مِنْ نِعَمٍ**
أَجَلُّهَا نِعْمَةُ الْإِيمَانِ بِالرُّسُلِ

[**ش**]: هذا البيت مرتَّبٌ على قوله في البيت السابق «**الحمد لله**».

والظاهر أنه أطلق الحمد وأراد الشكر، فكأنه قال: أشكر الله لأنه أَوْلَى من النعم ما لا يحصى، وأجَلُّ ما أولاه من النعم أن أنعم علينا بالإيمان بالرسل؛ إذ هو أصلُ كلِّ نعمةٍ، والوسيلةُ إلى سعادة الدارين.

ولا يخفى أن نعم الله تعالى لا تدخل تحت الحصر، كما قال جل من قائل: ﴿وَإِن تَعُدُّواْ نِعْمَتَ ٱللَّهِ لَا تُحْصُوهَآ﴾ [إبراهيم: ٣٤].

فإن قلتَ: لِمَ لَمْ يقل الإيمان بالله؟

قلتُ: لأن الإيمان بالرسل يستلزم الإيمان بالله ولا عكس(٢).

(١) في أ «أسبح».

(٢) وذلك أن الإيمان بالرسل يتوقف على معرفة صِدْقهم، ومعرفة صدقهم تتوقف على النظر في المعجِزة المؤيّدة لدعواهم الرسالة، والمعجزة تتوقف على إثبات وجود الله تعالى، واتصافِه بالقدرة والإرادة والعلم. أما الإيمانُ بالله فلا يتوقف على دليل النقل الذي يُعرف من=

[ص] ٣. مَنْ ذَا مِنَ الْخَلْقِ يَقْضِي شُكْرَ وَاهِبِهَا
لَوْ كَانَ يَشْكُرُ طُولَ الدَّهْرِ لَمْ يَصِلِ

[ش] هذا البيت جواب عن[١] سؤال نشأ من البيت الذي قبله، وهو أنّ شُكرَ هذه النعم هل يقدر عليه أحد؟

فالجواب: لا أحد من الخلق يقضي شكر واهبها ولو شكر طول الدهر؛ لأنه لا قدرة لأحد على قضاء شكر جميع نعمه تعالى، لأنها لا تدخل تحت الحصر كما مر، ولأن الشكرَ نعمةٌ فيقتضي شكرا، والشكر على الشكر يقتضي شكرا آخر وهلم جرا، فيتسلسل.

الكلام على الصلاة والسلام على النبي ﷺ

[ص] ٤. ثُمَّ الصَّلَاةُ عَلَى خَيْرِ الْوَرَى أَبَدًا
وَصَحْبِهِ مَعْ سَلَامٍ طَيِّبٍ حَفِلِ

[ش]: الصلاة من الآدمي دعاءٌ. فكأنه لَمّا شَكَرَ الله تعالى أراد أن يشكر حبيبه؛ لأنه بابُه، ولا دخول[٢] لأحد إلى حضرة[٣] القدس إلا منه. وقد أمر أبو بكر الصديقُ عائشةَ رضي الله عنها بأن تشكر [٢/ب] رسول الله ﷺ.

و«السلام» الأمن، ويقال بمعنى التحية، وكلا المعنيين جاز[٤] ههنا.

= الرسل، فربما يؤمن الإنسان ـ بعد أن يُعمِل فكره ـ بأن للعالَم صانعا حيا عالما قادرا مريدا، دون أن يعرف ببعثة أي رسول. فعلى ذلك يظهر كون الإيمان بالرسل مستلزما للإيمان بالله تعالى ولا عكس كما قاله الشارح.

(١) ساقطة من أ.

(٢) في ب «مدخل».

(٣) في أ «حضرات».

(٤) في ب «جاد».

و«**الحفل**»: الكثير[1].

وإنما عدل عن اسمه الشريف إلى «خير الورى» إيماءً إلى أنه يُطْلَبُ له من الله العطايا والكراماتُ المناسبة لهذا الوصف، وهو خير الورى؛ لأن المناسب لهذا الوصف إعطاء[2] ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر.

معرفة العقائد، وعلى من تجب

[ص] ٥. **وَبَعْـدُ فَـالْعِلْمُ بِالتَّوْحِيـدِ مُفْتَـرَضٌ**

بِـالِاحْتِلَامِ وَعَقْـلٍ غَيْـرِ مُخْتَبَـلِ

٦. **وَبِـالْمَحِيضِ وَسِـنٍّ حَـدَّهُ ذَكَـرُوا**

وَلَـيْسَ مَـنْ أَلْحَـقَ الْإِنْبَـاتَ ذَا خَلَـلِ

[ش]: **العلم بالتوحيد** هو علم العقائد[3]، وهو فرضٌ على كل مسلم

(١) **قال العلامة اللقاني في هداية المريد**: أمرَ اللهُ سبحانه وتعالى المؤمنين بالصلاة والسلام عليه بقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ صَلُّواْ عَلَيْهِ وَسَلِّمُواْ تَسْلِيمًا﴾ [الأحزاب: ٥٦]، وكذلك أمَرَنَا ﷺ بهما في أحاديث كثيرة. وهذا الأمر إما للتعبد، أو ليكون ذلك على طريق الشكر له مِنّا، أو المكافأة له ﷺ بما هو في الوسع، أو لطلب كمالٍ في سعة كرم الله سبحانه، عُلّق حصوله له على ذلك الطلب منا، أو لإظهار فضله ﷺ ومحبته واحترامه وتعظيمه الواجبة علينا).
وقال أيضا: (ما فُرض في العمر مرة: الشهادتان، والحمد، والصلاة على النبي ﷺ خارج الصلاة. وألحَقَ الرّصّاعُ السلام بها بحثًا، ورَدّ على من جعله مستحبا من شيوخ المغرب، والآية دالة على تساويهما، اهـ. انظر هداية المريد شرح جوهرة التوحيد للناظم الشيخ إبراهيم اللقاني، ص: (١٩ ـ ٢٠) بتصرف.

(٢) ساقطة من أ.

(٣) عبّر الناظم والشارح بـ «العلم بالتوحيد» وأرادا المعرفةَ الواجبةَ على المكلف شرعا، وهي معرفة ما يجب وما يجوز وما يستحيل في حقه سبحانه وتعالى، ومعرفة مثل ذلك لرسله=

بالغ عاقل[1]. وهو أشرف العلوم لكونه أساس الأحكام الشرعية.

ومعلوماته: العقائد الإسلامية.

وغايته: الفوز بالسعادة الدينية والدنيوية.

وبراهينه: الحُجج العقلية، المؤيَّدُ أكثرها بالأدلة السمعية.

قوله «بالاحتلام»: يعني بالبلوغ. ولما بيّن أن علم التوحيد فرضٌ، والفروض لا تُطلب إلا من البالغ العاقل، فذكر علامات البلوغ، وهي: الاحتلام، والحيض[2]، والسن، وإنبات العانة، وهو عبارة عن اسْوِدَادِ شعر المحل، وأشار إلى أنه مختلف فيه[3].

والعقل الذي هو شرطٌ في التكليف: هو بعضُ العلوم الضرورية، كالعلم بأن النفي والإثبات لا يجتمعان، وأن كل موجود إما حادث وإما قديم، وأن اجتماع الضدين محال، وأن الكل أعظم من الجزء.

= صلوات الله عليهم، ومعرفة السمعيات. وليس المراد هو العلم بمعنى الفن المدون، الذي هو القواعد التي ينبني عليها العلم، فإن ذلك ليس واجبا على كل من حقق المعرفة بدليل إجماليّ.

(١) الأَوْلَى أن يقال فرضٌ على كل مكلف؛ لأن المكلف هو: البالغ العاقل الذي بلغته الدعوة. وهو شامل للمسلم وغير المسلم، أما قوله «فرض على كل مسلم.. إلخ» فَيُوهِمُ خروجَ من توفرت فيه شروطُ التكليف وهو ليس مسلما. واشْتُرِطَ بلوغُ الدعوة؛ لأن التكاليف كلَّها ـ ومن جملتها معرفة الله تعالى ـ واجبةٌ عند أهل السنة الأشاعرة بالشرع، والمراد بالشَّرعُ هنا هو الدعوة التي جاء بها النبي أو الرسول. فما لم تبلغ العاقلَ البالغَ فلا تكليف عليه بشيء. وخالَفَ السادةُ الماتريديةُ في أن معرفة الله تعالى واجبة بالعقل دون غيرها من التكاليف الواجبة بالشرع.

(٢) ساقطة من ب.

(٣) أي اختلفوا في عدّ الإنبات علامة على البلوغ.

فالعاقل المكلف هو الذي يعلم هذه الأشياء. وهذا التعريف للقاضي[1]، [٣/أ] وتبعه إمام الحرمين[2]، ونقله عنهما السنوسي في شرحه وحَسّنه[3].

وقوله «غير مختبَل»: بفتح الباء الموحدة، معناه غير مختل[4].

(١) الإمام العلامة القاضي شيخ الإسلام أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر، البصري، ثم البغدادي، المعروف بابن الباقلاني، كان إماما ثقة بارعا، لُقب بسيف السنة ولسان الأمة والمتكلم على لسان أهل الحديث، له اليد الطولى في الكلام والأصول واللغة، انتهت إليه رئاسة المالكية بالمشرق في زمانه، وله مراسلات مع ابن أبي زيد القيرواني صاحب الرسالة تثبتُ أشعريةَ القيرواني على خلاف ما يشيعه الحشوية. وإذا أُطلق القاضي في هذا العلم عند أهل السنة فهو المقصود. توفي سنة (٤٠٣هـ). انظر: الأعلام (١٧٦/٦)، تبيين كذب المفتري (١١٧/١)، تاريخ بغداد (٣٧٩/٥)، ترتيب المدارك (٤٨٠/١)، ابن أبي زيد القيرواني وعقيدته، للحبيب ابن طاهر، ص: (٨٨).

(٢) الإمام الكبير العلامة أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني ركن الدين، الملقب بإمام الحرمين: أعلم المتأخرين، رئيس شافعية زمانه. ولد في «جوين» من نواحي نيسابور، ورحل إلى بغداد فمكة حيث جاور أربع سنين، ثم ذهب إلى المدينة فأفتى ودرس، جامعا طرق المذاهب. ثم عاد إلى نيسابور فبنى له الوزير نظام الملك «المدرسة النظامية» فيها. كان يحضر دروسه أكابر العلماء، توفي سنة (٤٧٨هـ). الأعلام (٤/ ١٦٠).

(٣) شرح الجزائرية للسنوسي، ص: (٣٨ ـ ٤١).

(٤) **تعددت أقوال أهل السنة في تعريف العقل الذي هو مناط التكليف:**

القول الأول: أنه العلم، ولذا يقال لمن علم شيئا عقَلَه ومن عقل شيئا علِمَه، وهو قول الأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني، **والثاني**: أنه بعض العلوم الضرورية كما ذكر الشارح عن القاضي والإمام، أو هو: من قبيل العلوم بغير تقيُّدٍ بضرورة أو نظر. وعلى هذا فهو من قبيل الأعراض. **والثالث**: أنه ملكة ـ أي غريزةٌ وهيئةٌ راسخةٌ ـ في النفس تتهيأ بها لاكتساب العلوم، وهو قولُ الإمام الرازي. وعلى هذا فهو من قبيل الأحوال. **والرابع**: أنه لطيفة ربانية تدرِك به النفسُ العلومَ، لا يُعرف كنهها على التحقيق، وهو الذي اختاره الإمام الدردير وصححه في شرح الخريدة (ص: ٢٥)، **وعبر عنه بأنه**: (سرٌّ روحاني تدرِك به النفسُ العلومَ الضرورية والنظرية، ومحلُه القلب، ونوره في الدماغ، وابتداؤه من حين نفخ الروح=

[ص] ٧. بَـلْ كُـلُّ مَـا بِلِسَـانِ الشَّـرْعِ تَفْعَلُـهُ
فَـرْضٌ تَعَلُّمُـهُ وإنْ جَهِلْـتَ سَـلِ

[ش]: «بل» هنا إضرابٌ انتقاليٌّ عن[1] تخصيصِ الفرضِ بعلمِ التوحيد إلى تعميمه بكل ما كَلَّفَنا الشرعُ بفعله، من صلاة وصوم وغير ذلك. فيجب على كل مكلف علمُ كيفية تلك الأفعال.

وباقي البيت معلوم.

[ص] ٨. فَهَـاكَ نَظْـمَ فُصُـولٍ مِـنْ قَوَاعِـدِهِ
مَـنْ رَامَ بِـالنَّظْمِ حَصْـرَ الْكُـلِّ لَـمْ يَنَـلِ

٩. لَعَـلَّ قَارِئَـهُ بِـالنَّظْمِ يَحْفَظُـهُ
فَقَـدْ حَـوَى جُمَـلًا تُنْبِيـهِ عَـنْ جُمَـلٍ

١٠. وَمِنْـهُ يَفْهَـمُ مَـا يَكْفِيـهِ مُعْتَقِـدًا
فَلْيَشْـتَغِلْ بَعْـدُ بِـالتَّكْلِيفِ مِـنْ عَمَـلٍ

[ش]: يعني إن أردتَ أن تَعْلَمَ ما سمعتَ مما فُرض عليك من علم التوحيد، فخُذْ هذا النظمَ حال كونه بعض قواعد علم التوحيد؛ لأنّ مَن رَامَ حَصْرَ جميعه بالنظم لم يَنَلْ ما رامه.

= في الجنين، وأول كماله البلوغ، ولذا كان التكليف بالبلوغ، هذا هو الصحيح الذي عليه مالك والشافعي ﷺ) اهـ. وقد أطال السنوسي في شرحه (ص: ٣٨ ـ ٤١) الأخذَ والردَّ بين هذه الأقوال وغيرها بما يفيد غاية الإفادة.

(١) في أ «غير».

والحقُّ أن ما ضمّنه المصنفُ هذا النظمَ من العقائد هو المفترَضُ على كل مسلم، وأما ما تركه فليس بفرض[1].

قوله «لعل قارئه»: جواب سائل قال: لمَ عَدَلْتَ عن النثر إلى النظم، مع أن النثر أوفى بالمقصود من النظم، مع اعترافك بذلك؟

قال: لأجل أنَّ[2] حفظ المنظوم أسهل من غيره. ولا شك أن الأمر كما قاله ﷺ.

قوله «قد حوى.. إلخ»: جواب سؤال أيضا، وهو ناشئ عن قوله: «**مَنْ رامَ بالنظمِ حصرَ الكُلِّ لمْ يَنَلِ**»، وهو أنَّ هذا النظم هل يفي بالمقصود؟ وهل يحتوي على جميع ما يحتاج إليه؟

فأجاب: أنه قد حوى كلاما في غاية الإيجاز، قليل الألفاظ كثير المعاني، وافٍ بالمقصود، كافٍ في أداء الواجب.

[٣/ب] **قوله «فليشتغل.. إلخ»**: إشارة إلى أن الإنسان لا ينبغي أن يقتصر على العلوم وينسى العمل؛ لأن المطلوبَ منه والواجبَ عليه كلا الأمرين لا أحدهما؛ لأن العلم كالأساس، والعمل كالبِناء عليه[3]، والأساس بغير بناء لا فائدة فيه معتدا بها.

[ص] ١١. **وَاللهَ أَسْأَلُ فِي نَفْعِ الْجَمِيعِ بِهِ**
إِذْ لَا يُضَيِّعُ فَضْلًا كُلَّ ذِي أَمَلِ

(١) أو هو فرضٌ على الكفاية، كما ألمح لذلك السنوسي في شرحه، ص: (٤٣).
(٢) ساقطة من أ.
(٣) ساقطة من ب.

[ش] يعني لا أسأل في نفع العباد بمختصري هذا إلا الله؛ لأنه لا يضيّع كل مَن أمّله. قال تعالى: «أَنَا عِنْدَ ظَنِّ عَبْدِي بِي فَلْيَظُنَّ بِي مَا شَاءَ»[1].

وقوله «فضلا»: مفعولٌ لأجله، وهو إشارة إلى أنه لا يجب على الله شيء، بل جميع ما يَمْنَحُ العبدَ به في الدنيا والآخرة بمحض فضله وإحسانه.

** ** **

(١) متفق عليه من حديث أبي هريرة، بدون زيادة «فليظن بي ما شاء»، وبالزيادة أورده ابن حبان في صحيحه من حديث واثلة بن الأسقع، حديث رقم: (٦٣٣).

[ص]:

فصل

فِي بَيَانِ حُكْمِ التَّقْلِيدِ فِي عَقَائِدِ[1] التَّوْحِيدِ[2]

١٢. قَدْ أَنْكَرَ الْبَعْضُ تَقْلِيدًا بِلَا نَظَرٍ
وَلَا دَلِيلَ عَلَى التَّوْحِيدِ لَمْ يُقَلِ

١٣. وَقِيلَ يَكْفِي وَبَعْضُ النَّاسِ رَجَّحَهُ
وَقِيلَ ذُو الْفَهْمَ عَاصٍ غَيرُ مُمْتَثِلِ

١٤. وَقِيلَ إِنْ قَلَّدَ الْقُرْآنَ صَحَّ لَهُ
مُقَلِّدُ الْحَقِّ ذُو حَقٍّ بِلَا هَزَلِ

١٥. وَقِيلَ لَا إِذْ يَرَى هذا تَوَقُّفُهُ
عَلَى الدَّلَالَةِ بِالتَّصْدِيقِ لِلرُّسُلِ

١٦. ثُمَّ الْخِلَافُ إِذَا مَا لَمْ يَكُنْ تَبَعاً
يَقْفُو مَقَلَّدَهُ مَهْمَا يَمِلْ يَمِلِ

١٧. لِأَنَّ مَنْ لَمْ تَكُنْ قَطْعًا عَقِيدَتُهُ
عَلَى شَفَا جُرُفٍ هَارٍ مِنَ الخَطَلِ

(١) في ب، وم٢ «قواعد».

(٢) على الحاشية اليسرى في أ مكتوب «فصل في حكم المقلد».

١٨. لِأَنَّ تَوْحِيـــدَنَا أَصْـــلُ النَّجَـــاةِ غَـــدًا
وَعِنْدَ مَنْ قَدْ مَضَى مِن مُسْلِمِي الْمِلَلِ

١٩. فَـــلَا يَلِيـــقُ بِنَـــا إِلَّا الْيَقِـــينُ بِـــهِ
عَلَى سَبِيلِ الْهُدَى لَا غَيرَ مِنْ سُبُلِ

[ش] التقليد: أخذُ كلام الغير بلا دليل، وهو لا يكفي في أصول الدين، وهي العقائد الإسلامية. بل لا بد لكل عقيدة منها من دليل، حتى يطمئن قلب المؤمن به وَيَتَنَوَّرَ، ويأمن من التزلزل عند [٤/أ] ورود الشبه على قلبه؛ لأنه إذا لم يكن كذلك وَوَرَدَتْ عليه شبهة من الشبه في عقيدة من العقائد فَسَدَ حالُه؛ لأن الأدلة سبب النور الذي يُقذف في القلب. ولذلك عبر عنها المصنف فيما يأتي بالنور.

موقف بعض العلماء من هذا العلم

وقد ذَمَّ المشايخُ الصوفيةُ الاستدلالَ بالنظرِ، إلا ما لا بد منه، فإنهم أَمَروا به وحَثُّوا عليه!

وأما نهيُ مشايخ زماننا عن طلب العلم مطلقا فضلالٌ وجهلٌ[1].

(١) ومن عجائب زماننا أن بعض مشاهير المشايخ من المنسوبين لأهل السنة الأشاعرة والماتريدية ـ فلا كلام مع المبتدعة في تلكم اللفتة، وإن كانوا ينهون عن هذا العلم، ولكن لسبب آخر يخص غرضهم ـ ينهون طلابهم عن الخوض في مسائل هذا العلم، دقيقها وجليلها، بدعوى أنه علمٌ جامدٌ يُقَسِّي القلب! بل ويتشددون معهم في ذلك. كأنهم لم يعلموا أن لكل عِلمٍ موضوعا يتميز به عن غيره من العلوم، وغايةً يراد منه الوصول إليها، فمن العلوم ما يختص بترقيق القلوب، ومنها ما يختص بتصحيح العقيدة، ومنها ما يختص بمعرفة الأحكام المتعلقة بأفعال المكلفين. ويلزم على رأيهم أن يُتركَ كثير من العلوم، كالنحو والصرف والفقه وأصوله ومصطلح الحديث والمنطق والطب والهندسة والهيئة=

فالواجب على كل مسلم معرفةُ مولاه، ومعرفة ما يجب له تعالى وما يستحيل عليه وما يجوز له. وكلُّ واحد من هذه الثلاثة له أفراد كثيرة، فيجب عليه أن يعرف جميع هذه الأفراد، ولكن لا بمجرد السماع من الغير، بل يعرف كل واحدة منها بدليل، حتى يأمن من فتنة الشيطان ومن الوسوسة.

مثلا، الواجب عليك أن تعلم أن الله تعالى عالم، فهذه عقيدة من العقائد. فإن علمتَها معتقِدا قول العلماء بغير دليل فأنت مقلدٌ[1] يُخشى عليك التزلزل، وإن علمتَها بالدليل[2] فأنت صاحب يقين لا يزلزلك شيء.

والدليل على كونه عالما مثلا أن تقول: الله فاعل بالاختيار، وكل فاعل بالاختيار لا يصدر عنه الفعل إلا وهو عالم به، فالله تعالى لا يصدر عنه فعل إلا وهو عالم به. وقد أوجد الله تعالى هذه المصنوعات التي في غاية

= وغيرها، فجميعها جامدٌ لا يهدف إلى ترقيق القلوب. ولقد كان أكابر السادة الصوفية مشتغلين بهذا العلم، حاثّين على تعلُّمه وتعلميه، منهم أكابر كالغزالي والعز بن عبد السلام وسيدي أحمد زروق والقطب الدردير وغيرهم كثير. فيا لله، ما أخف عقل من ينهى عن طلب هذا العلم العظيم، لمثل تلك الدعوى التي تستسخفها العقول السوية.

وللإمام المقترح رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى كلام في غاية النفاسة يجاب به على أولئك القوم، قال: (وعلى الجملة، إن كان العلم شرطا في كمال الإيمان فالأمر هيّنٌ، وإن كان شرطا في الصحة فالأمر في غاية الإشكال. وعلى الجملة فكل من فيه فضلٌ للنظر والاستدلال واجبٌ عليه النظرُ ويحرم عليه التقليد. وقد روى ذلك القاضي الباقلاني عن مالك رَحِمَهُ اللَّهُ في الفروع، فما ظنك بالأصول.

ولم يُختلَف في أن العقائد يجب دعاء الناس إلى الحق فيها، ولا يجوز تخلية كل معتقِدٍ وما يعتقده؛ فإن الحق في الاعتقاد مقطوع به، لا يُعذَر فيه مخطئ). انظر: شرح العقائد البرهانية للمقترح، ص: (١٢٣).

(١) في أ «تقلد».

(٢) في أ «بدليل».

الإتقان، فهل يمكن أن يكون الله تعالى غير عالم؟! تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا[1].

وَسَتَرِدُ عليك الأدلة على كونه تعالى مختارا موجدا للعالم قديما، إلى غير ذلك مما لا بد منه إن شاء الله تعالى.

والأئمة رضوان الله عليهم [٤/ب] أجمعين لَمّا اختلفوا في إيمان المقلد، ذكر المصنف ﷺ اختلافهم في أربعة أقوال:

ـ **الأول**: أنه لا يصح التقليد، وهو قوله «**قد أنكر البعض تقليدا بلا نظر**».

ـ **والثاني**: أنه يصح التقليد، وهو قوله «**وقيل يكفي وبعض الناس رجحه**».

ـ **والثالث**: أنه يصح التقليد في حق البليد الذي لا يمكنه تعلُّم الأدلة؛ لأنه لا يكلف الله نفسا إلا وسعها، ولا يصح من الفهيم الذي يمكنه التعلم. وأشار المصنف إلى هذا القول الثالث بقوله «**وقيل ذو الفهم عاص**».

ـ **والرابع**: [أنه لو][2] قلد القرآن صحّ؛ لأن القرآن حق، ومقلدُ الحق مصيب. وهو قوله «**وقيل إن قلدَ القرآنَ صحَّ له.. مقلدُ الحق ذو حق بلا هزل**».

وقوله «وقيل لا.. إلخ»: يعني أنه قد اعتُرض على هذا القول الرابع؛ لأنه لا يصح تقليد القرآن إلا بعد الاستدلال على صدق الرسول، ومَن قدر

(١) ساقط من ب.

(٢) في ب «إن».

على هذا الاستدلال فليس بمقلد.

وقوله «ولا دليل على التوحيد لم يقل»: لفظ «لا» نافية للجنس، و«دليل» اسمُها، و«لم يقل» خبرها. يعني إن الأدلة كثيرة، ويكفي لكل عقيدة دليل، فلا عذر للمكلف؛ لأن العلماء ﷺ ما أبقوا شيئا من الأدلة [إلا وذكروه][1].

محل خلاف العلماء في إيمان المقلد

قوله «ثم الخلاف إذا ما لم يكن تبعا.. إلخ»: يعني أن الخلاف الواقع بين العلماء ليس في مطلق التقليد والمقلِّد، بل في المقلِّد الذي جَزَمَ على عقيدته ولا يتحول عنها بتحوُّل من قَلَّدَه[2].

(١) في ب «ما ذكروه».

(٢) **الذي عليه جمهور المتأخرين من أهل السنة الأشاعرة**: أن المقلِّد الذي لا تؤثر على إيمانه شبهةٌ أو تَرَاجُعُ مَنْ قلَّدهُ فهو صحيح الإيمان، لكنه يأثم لو ترك النظر وهو قادر عليه، بمعنى أنه ذو أهلية للنظر، وأما إن كان ليس ذا أهلية للنظر فلا إثم عليه؛ لأن الله بفضله لم يكلف العباد ما لا يطيقون. وهو قريب من القول الثالث الذي ذكره الشارح. وقد عزا السنوسي في شرح الجزائرية (ص: ٤٨) القولَ الأول إلى الجمهور.

ومرجع الخلاف في إيمان المقلد:

ـ أن من حكم على المقلد بالكفر قال إن النظر واجبٌ وجوبَ الأصول. لأنه عنده شرطٌ لصحة الإيمان الواجبِ وجوبا أصليًّا باتفاق، وإذا انتفى الشرط انتفى المشروط، فمن لم ينظر فهو كافر عند هذا القائل. وهو الذي رجحه الشارح تبعا للسنوسي في الأصل، وهو قول جمع من الأئمة المتقدمين، وعدد من المتأخرين.

ـ ومن حَكَم عليه بالإيمان مع العصيان مطلقا، كان متأهّلا للنظر أو لا، قال إن النظر واجب وجوب الفروع. واعتمد في قوله هذا على جواز التكليف بما لا يطاق، أو على أن كلَّ مكلّف فيه أهلية للدليل الجُمْليّ.

ـ ومن فَرَّقَ بين من له أهلية النظر وبين من لم يكن ذا أهلية، حَكَمَ بالإيمان لكليهما، إلا أن المتأهل للنظر ولم ينظر عاص. واعتمد في هذا القول على أن المولى تبارك وتعالى قد=

أما المقلد الذي تتحول عقيدته حيثما تحولت عقيدة من قلده، فلا خلاف بين العلماء في عدم صحة هذا التقليد؛ لأن العقيدة ما لم تكن مجزوما بها [٥/أ] فلا فائدة فيها، وصاحبُها على الخطر العظيم. قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغْنِى مِنَ ٱلْحَقِّ شَيْـًٔا﴾ [يونس: ٣٦]. ومثّل المصنفُ حالَ هذا المقلد حالَ من هو على حرْفِ جُرُفٍ وهو بصدد السقوط.

قوله «لأن توحيدنا أصل النجاة غدًا»: تعليلٌ لعدم كفاية التقليد. يعني أن التوحيد وهو عِلْمُ ما يجب في حقه تعالى وحق رسله، وما يستحيل وما

= تكرّم على المكلفين ولم يطالبهم بما لا يستطيعونه ولا تتعلق به قُدَرُهم. وهو الذي عليه جمهور المتأخرين وجمع من كبار المتقدمين، خلافا لما حكاه السنوسي.

والنظر عند أصحاب القولين السابقين شرطٌ لكمال الإيمان، لا شرطٌ لصحته.

ـ ومن حكم عليه بالإيمان بلا عصيان، سواء كان متأهلا للنظر أو لا، قال بأن النظر ليس واجبا رأسا، بل الواجب هو الاعتقاد الجازم المطابق، فإن اشتغل المكلف بالنظر والاستدلال فهو مأجورٌ، وعليه فإن النظر عندهم مستحبٌّ. وقد شنّع عدد من الأئمة على القائل بهذا القول؛ فقوله يشبه أن يكون على أن الواجبَ هو التقليد.

ـ واعلم أن وجوب النظر تابع لوجوب المعرفة، فإن المعرفة كيفٌ، والكيفيات لا يتعلق بها التكليف، ولكن يتعلق بما يحصّلها من الاشتغال بتحصيل أسبابها وإزالة موانعها إن كانت الإزالة في مقدور المكلف.

ـ **فائدتان:**

الأولى: الخلاف في المقلد في كفره وعدم كفره: إنما هو بالنسبة لنجاته وعدمها في الآخرة؛ فلا قائل بأنه يُعامَل في الدنيا معاملة الكفار، بل يعامل معاملة المسلمين فيها اتفاقًا.

والثانية: الخلاف في حكم التقليد لا ينافي اتفاق الجميع على أن النظر فرضُ كفاية على الأمة؛ إذْ لا بد في كل مسافة قصرٍ من وجودِ من يقوم على حفظ العقائد بالأدلة، ليتمكن من بيان الحق للراغبين، ودحض الشبهات حين وقوعها من المبطلين. وانظر حاشية الدسوقي على شرح الصغرى، ص: (٦٢ ـ ٦٥) فقد أفاد غاية الإفادة في الكلام على هذا المبحث.

يجوز، هو أصل النجاة في الآخرة، عندنا وعند من قد مضى من الملل. فلا يليق بنا إلا سلوك طريق الأدلة البرهانية المنتِجة لليقين وهي سبيل الهدى، لا سبيل التقليد وهي[1] سبيل الشيطان.

[ص] ٢٠. فَنَسْأَلُ اللهَ فَيْضًا مِنْ هِدَايَتِهِ

مَنْ لَمْ يُنِلْهُ الْهُدَى لَمْ يَنْجُ مِنْ زَلَلِ

[ش]: يعني أن الهداية مخلوقة لله تعالى، ومن لم تَنَلْهُ فهو مغمور في الضلالة؛ لأن الخير والشر بيد الله وحده لا شريك له، يضل من يشاء ويهدي من يشاء. فهو الفياض المطلق والخير المحض، يعطي العبدَ على حسب استعداده وقابليته وما عَلِمَ منه في الأزل حين لا حين ولا أين.

فسبحان من لا يعلم كنه ذاته أحد [إلا هو][2]، وهو الواحد[3] الفرد الصمد، لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفوا أحد.

وقد ذكر الشيخ السنوسي ﷺ في شرح البيت أبحاثا شريفة في النظر، تركتُها مخافة الإطالة[4].

(١) في ب «لأنها».

(٢) ساقطة من أ.

(٣) في ب «الأحد».

(٤) أشار الناظم إلى أن الهدايةَ التي هي النتيجة الحاصلة من النظرِ ـ الذي هو ترتيب المقدمات ـ مخلوقةٌ للهِ تعالى، كما أن النظر مخلوقٌ له تعالى، ولا تأثير للنظر ولا للناظر في حصولها. والمذاهب في هذه المسألة أربعةٌ، مذهبان لأهل الحق، ومذهبان باطلان.

فالمذهب الأول لأهل الحق: هو أن التلازمَ بين النظرِ وبين العلمِ الحاصلِ عقيبه ـ الذي يَظْهرُ في صورةِ النتيجة لهذا النظر ـ تلازُمٌ عقليٌّ؛ لأن هذا العلم متضمَّن في ذلك النظر، بمعنى أنه مهما خلق الله النظر في الناظر خلق له العلم عقيبه بلا تخلف. فكأن العلم=

[ص]:

فصل
فِي أَوَّلِ الْوَاجِبَاتِ، وَالِاسْتِدْلَالِ بِالنَّظَرِ فِي الْمَخْلُوقَاتِ

٢١. مِنْ وَاجِبٍ أَوَّلًا قَصْدٌ إِلَى نَظَرٍ
صَحِيحِ مَعْنًى بِلَا نَقْصٍ وَلَا خَلَلِ

٢٢. فَانْظُرْ إِذَا كُنْتَ ذَا عَقْلٍ وَتَبْصِرَةٍ
فَهَلْ تَرَى غَيْرَ خَلْقِ الْوَاحِدِ الْأَزَلِي

= الحاصل عقيب النظر كان موجودا أصلا في المقدمات وهو جزء منها، والتلازم بين الجزء والكل تلازمٌ عقليٌّ، حيث لا يحصل الكلُّ إلا بحصول جميع أجزائه، وليس للكل ولا للجزء تأثير في الآخر. وذلك أيضا كالتلازُم بين الجوهر والعرض، فإن كليهما مخلوق لله تعالى ولم يؤثر أحدهما في الآخر، ومهما أوجد الله تعالى الجوهر أوجد معه العرض. فإن يستحيل وجود جوهر ليس متحركا ولا ساكنا، ولا مجتمعا ولا منفردا. وهذا مذهب القاضي وإمام الحرمين.

والمذهب الثاني لأهل الحق: أن التلازم بين النظر وبين العلم الحاصل عقيبه تلازمٌ عادي، كالتلازم بين النار والإحراق، وأن الله تعالى لو شاء لخلق النظر دون خلق العلم عقيبه. وهذا مذهب الشيخ الأشعري.

والمذهب الأول الباطل: هو أن التلازم بينهما عقليٌّ، وأن النتيجة متولِّدَةٌ عن النظر، ـ بمعنى أن المكلف خَلَقَ في نفسه النظرَ، ثم تولدَت النتيجةُ من النظر. استنادا إلى أن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية، إما مباشرةً كما هو الحال هنا في النظر، وإما تَوَلُّدًا عن فِعْلٍ مخْلوقٍ مباشرةً كما هو الحال هنا في العلم الحاصل عقيب النظر. فالمؤثر عندهم هو العبد. وهو مذهب المعتزلة.

والمذهب الثاني الباطل: هو أن التلازم عقليٌّ، بمعنى أن النظرَ علةٌ لحصول العلم، ومهما وُجِدَتِ العلةُ التي هي النظرُ وُجِدَ المعلولُ الذي هو العِلْمُ، فالنظر مؤثرٌ بنفسه. وهو مذهب الفلاسفة. انظر: شرح السنوسي على الجزائرية، ص: (٥٩ ـ ٦٣) باختصار وتصرف.

٢٣. [٥/ب]كَـمْ آيَـةٍ فِـي كِتَـابِ اللهِ تُرْشِـدُنَا
لِلْفِكْـرِ فِـي خَلْقِـهِ طُـوبَى لِمُمْتَثِـلِ

٢٤. فَبَعْضُـهَا قَـدْ أَتَـتْ فِـي اللَّفْـظِ مُجْمَلَـةً
وَبَعْضُـهَا بَيِّنَـتْ إِجْمَـالَ مُحْتَمِـلِ

[ش]: رجَّح المصنف ﷺ هذا القول على غيره، وهو أن الواجبَ الأولَ في العقائد القصدُ إلى النظر، وهو توجيه القلب إلى تعلُّمِ كيفيةِ ترتيبِ أمورٍ معلومةٍ لاكتسابِ أمرٍ مجهولٍ. وهذا الترتيبُ هو النظرُ.

والحق: أن الواجبَ الأولَ هو معرفةُ الله تعالى، ولَمّا كانت معرفةُ الله تعالى متوقفةً على النظر، والنظرُ متوقفًا على القصد إليه ـ فلا تتم معرفة الله إلا بالنظر، ولا يتم النظر إلا بالقصد إليه، وكلُّ ما لا يَتِمُّ الواجبُ إلا به فهو واجبٌ ـ جَعَلَهُ أوَّلَ الواجبات[1].

(١) **قال الإمام تقي الدين المقترَح في شرح الإرشاد** (١/١٠٤ ـ ١٠٥) في هذه المسألة، بعد حصْر الراجح من الخلاف على أول واجب في هذين الرأيين: (الخلاف بينهما مرتفعٌ؛ إذ شرط المختلفَيْن أن يتواردا بالنفي والإثبات على موضع واحد، وليس هذا الشرط ثابتا ههنا وبيانه: أن لفظ الأولية. مشترك بين أمرين: أحدهما: أولية الوجوب بمعنى أول ما يتعلق به الخطاب. والثاني: أولية الاشتغال والأداء. فإن نظرنا إلى أول واجب خطابًا ومقصودًا فالمعرفة، وإن نظرنا إلى أول واجب اشتغالا وأداءً فالقصد، فقد نظر كل واحدٍ منهما إلى أولية لم ينظر إليها الآخر) اهـ.

واعترض عليه ابن بزيزة في شرح الإرشاد، ص: (٦٤ ـ ٦٥) قائلا: (في هذا الكلام تسامحٌ من وجهين: الأول: أنه حصَر الأولية في الوجهين، وهو مطلوبٌ بالحصر، ولا دليل عليه، ومن المعلوم أن للأولية مصارف غير ما ذكر. فإن أراد الأولية بحسب هذه المسألة ففي كلامه إطلاقٌ يجب تقييده. الثاني: أنه جعل أولية القصد أولية الاشتغال لا أولية=

قوله «فانظر إذا كنت.. إلخ»: فيه[1] إشارة إلى أن النظر سهل متيسر؛ لأن كل ما تراه وتحس به فهو مخلوق لله، وهو دليلٌ على وجوده تعالى.

ونظمُ الدليل في كل موجودٍ ممكنٍ[2] أن تقول: هذا مصنوعٌ، وكلُّ مصنوعٍ فله صانعٌ. وسيأتي هذا مفصلا إن شاء الله تعالى[3].

تنوُّع الصيغ القرآنية في الأمر بالنظر

وقوله «كم آية.. إلخ»: يعني أن الله تعالى حث في القرآن العظيم على

= الخطاب. ومن المعلوم أن القصد مطلوب شرعا، فهو في نفسه عبادة تعلَّق الخطابُ بها على حدِّ تعلُّقه بالمقصود، من حيث اشتركا في معقولية العبادة. ولا معنى للقصد إلا النية، ووجوبها شرعا بيِّنٌ بأدلة معلومة في موضعه) اهـ.

قلت: لا وجه لاعتراضه، أما على الوجه الأول: فكلام المقترح دالٌّ على التقييد بالمسألة، فتعدُّدُ مصارف الأولية عند الإطلاق لا يرد عليه. وأما الوجه الثاني: فكلام ابن بزيزة في توجّه الخطاب إلى القصد واردٌ في محل خلافهم: هل النظر ـ والقصد إليه ـ واجب بنفس خطاب التكليف بالمعرفة، أو بخطاب آخر. فاعتراضه وكلام المقترح لم يتواردا على محل واحد.

(١) ساقطة من ب».

(٢) في أ «يمكن».

(٣) لم يذكر الشارح ما في قول الناظم: «بلا نقص ولا خلل» من الإشارة إلى مواطن فساد الدليل. **وقد نبّه السنوسي إلى ذلك بقوله**: أشار المؤلف بهذا الكلام إلى سببَي فساد الدليل. **وذلك** أن الدليل الفاسد تارة يكون فسادُه لحيد الناظر فيه عن الوجه الموصل إلى المعرفة، بأن يسلك هو شبهة لا توصل إلى المعرفة، كما يحيد من أراد أن يصل إلى موضعٍ من الأمكنة المحسوسة عن الطريق الموصل إليه، فيسلك هو لجهله المركب طريقا لا يصل إلى ذلك الموضع المقصود، وهذا كنظر الفلاسفة والمبتدعة، فإنهم أخطأوا الأنظار الصحيحة المبلغة إلى المعرفة، وسلكوا ـ لمحنتهم والعياذ بالله تعالى ـ ضدها. وتارة يفسد النظم لعدم تمامه والإخلال بجزء من أجزائه وإن كان الناظر قد ابتدأه أوّلاً على وجه السداد بالخروج عنها قبل التمام. فأشار المؤلف ﷺ بالنقص إلى الوجه الثاني وبالخلل إلى الوجه الأول. ويحتمل أن يكون قد استعمل الخلل فيما هو أعم من ذلك، فيكون من عطف العام على الخاص. انظر: شرح الجزائرية للسنوسي، ص: (٦٦ ـ ٦٧).

النظر في آيات كثيرة، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ لِّأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩٠﴾ ٱلَّذِينَ يَذْكُرُونَ ٱللَّهَ قِيَٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا سُبْحَٰنَكَ فَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ﴾ [آل عمران: ١٩٠ ـ ١٩١].

وقوله «فبعضها قد أتت في اللفظ مجملة»: يعني أن الآيات التي حث الله تعالى فيها على النظر منها مجملة، كقوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا۟ فِى مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَىْءٍ﴾ [الأعراف: ١٨٥].

وقوله «وبعضها بيّنتْ إجمال محتمل»: يعني من الآيات ما بيّنَ الإجمال، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِى خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِى تَجْرِى فِى ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ [٦/أ] ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٦٤]، وقوله تعالى: ﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْأَرْضَ فِى يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُۥٓ أَندَادًا ذَٰلِكَ رَبُّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [فصلت: ٩]، وغير ذلك من الآيات[1].

(١) ومن يتأمل القرآن الكريم يجد أنه حَثَّ على النظر ومَدَحَ أهلَه، وذَمَّ من أعرض عن النظر والتدبر واكتفى بتقليد الآباء. وعلماءُ أهل السنة لم يفعلوا أكثر من أنهم استعملوا الأدلة والبراهين المذكورة في القرآن باصطلاحاتٍ خاصة، قصدوا بها التسهيل والتقريب لأهل عصورهم، ـ كما استحدث الأصوليون واللغويون والمحدّثون وأهلُ كلِّ فنٍّ مصطلحات خاصة ـ، فلم يزيدوا عقيدةً من عند أنفسهم أو يخترعوا مصطلحات لمفاهيم لم تكن معروفة للسلف. وذلك مما ينقض دعاوى من يحرّمون النظر واستعمال قوانينه، ويزعمون أنهم يقتصرون فقط على الكتاب والسنة ولا يزيدون شيئا كالحشوية وأشباههم. وينتقصون علم الكلام وينبزون المشتغلين به من شيوخ الإسلام بأنهم أتباعٌ للفلاسفة والملحدين!

دلالة الممكنات على وجوب وجود مُوجِدٍ مُخَصِّص لها ببعض ما يجوز عليها

[ص] ٢٥. فَـانْظُرْ لِخِلْقَتِـهِ السَّـبْعَ الطِّبَـاقَ وَفِـي
عَـوَالِمِ الْأَرْضِ مِـنْ سَـهْلٍ وَمِـنْ جَبَـلِ

٢٦. إِذْ قَـالَ سُـبْحَانَهُ فِـي أَمْـرِهِ لَهُمَـا
أَنِ ائْتِيَـا أَتَتَـا فِـي الْحِـينِ عَـنْ عَجَـلِ

٢٧. فَـافْهَمْ مُضَـمَّنَ بَاقِيهَـا وَكُـنْ فَطِنًـا
لِمَـا اقْتَضَـاهُ خِطَـابُ اللهِ وَامْتَثِـلِ

٢٨. قَـدْ أُمْسِـكَا فِـي هَـوَاءٍ دُونَمَـا عُمُـدٍ
كَمَـا أَتَـى ذَاكَ فِـي الـذِّكْرِ الْحَكِـيمِ تُلِـي

[ش]: أَمَرَ المصنف ﷺ في الأبيات السابقة بإدارة الأنظار في المصنوعات كلها، فقال: «**فانظر إذا كنت ذا عقل وتبصرة.. فهل ترى غير خلق الواحد الأزلي**»، يعني إذا تفكرت فيها وكان عقلُك مُنَوَّرًا بالإيمان لا ترى لأحدٍ[1] غير الله تعالى فيها صنعا؛ فتحقق حينئذ[2] أن لها صانعا قديما، لا يشبهها بوجه من الوجوه، عالما مريدا قادرا.

ثم أمر في هذه الأبيات بالنظر في السماوات والأرض على طريق الاعتبار والتفكر في عظمة هذا الموجِد وقدرته جلَّ جلالُه. فقال: «**فانظر لخلقته السبع.. إلخ**»، يعني انظر وأنت معتبر في السماوات السبع ذات الطباق، وفي الأرض وما خلق الله فيها وعليها من العوالم.

(١) ساقطة من ب.
(٢) ساقطة من ب.

ثم استشعر سؤالا. وهو متى كان خلْقُ هذه المصنوعات؟

فقال: «**إذ قال سبحانه في أمره لهما.. إلخ**» يعني خلقهما حين قال سبحانه آمِرًا لهما ـ أيْ: مريدا لإيجادهما ـ ائتِيا، أيْ: أُوجَدَا[1] فلم يمتنعا، وَوُجِدَتَا كما أرادهما.

قوله [٦/ب] «**فافهم مضمن باقيها**»: يعني باقي الآية التي نصَّ فيها سبحانه وتعالى على قوع هذا الأمر منه للسماوات والأرض من قوله جل وعز: ﴿قُلْ أَئِنَّكُمْ لَتَكْفُرُونَ بِالَّذِي خَلَقَ الْأَرْضَ فِي يَوْمَيْنِ وَتَجْعَلُونَ لَهُ أَندَادًا ذَٰلِكَ رَبُّ الْعَالَمِينَ ۝٩ وَجَعَلَ فِيهَا رَوَاسِيَ مِن فَوْقِهَا وَبَارَكَ فِيهَا وَقَدَّرَ فِيهَا أَقْوَاتَهَا فِي أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَاءً لِّلسَّائِلِينَ ۝١٠ ثُمَّ اسْتَوَىٰ إِلَى السَّمَاءِ وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ ۝١١ فَقَضَاهُنَّ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ فِي يَوْمَيْنِ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا وَزَيَّنَّا السَّمَاءَ الدُّنْيَا بِمَصَابِيحَ وَحِفْظًا ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ [فصلت: ٩ ـ ١٢].

قوله «**وامتثِل**»: أي امتَثِل ما سمعتَه من الأمر بالتفكر في خلق السماوات والأرض.

قوله «**قد أُمسِكا في هواء دونما عُمُدٍ**»: يعني مما يدلك على عظيم قدرته وباهر حكمته إمساكُ هذه الأجرام في الهواء من غير عُمُد ـ وهو جمع عمود ـ؛ [وقد جرت العادة][2] بأن الجرم الثقيل لا يُمسك في الهواء، بل لا بد له من ماسكٍ كالعمود وغيره، وإن كان في الحقيقة الماسكُ له هو الله تعالى. ولا تأثير للعمود في الإمساك كما أنه لا تأثير للأكل في الشبع ولا

(١) يعني الأمر لهما بالوجود.
(٢) في ب «لأن العادة جرت».

السكين في الذبح.

قوله «كما أتى ذاك في الذكر الحكيم تلي»: يشير إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُمْسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ أَن تَزُولَا﴾ [فاطر: ٤١]، وقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَهَا﴾ [الرعد: ٢].

المطالب المنجية من الجهل في العقائد

وقد أطنب السنوسي رحمه الله في شرح هذه الأبيات وبيّن جميع ما يُحتاج إليه من العقائد إجمالا. فقال مشيرا إلى أن المطالبَ المنجيةَ من الجهل: (معرفةُ حدوث العالم، ثم معرفةُ وجود الصانع تبارك وتعالى، وقِدمه، وبقائه، ومخالفته لجميع الحوادث، وقيامه بنفسه، ووحدانيته، وقدرته وإرادته المتعلقتين بجميع الممكنات، وعلمه المتعلق بجميع الواجبات والجائزات والمستحيلات، وحياته: وهي صفة أزلية [٧/أ] توجِبُ صحةَ العلم لمن قامت به، وهي لا تتعلق بشيء[(١)]، [وسمعه وبصره المتعلقَيْن بجميع الموجودات، وكلامه المتعلق بما يتعلق به عِلْمُه][(٢)].

فهذه أربعة عشر مطلبا، والخامس عشر: معرفة جواز اختراعه لكافة الممكنات)[(٣)].

وبيّن أيضا أمورا أُخَرَ، من أرادها فليراجعها، وتُرِكَتْ هنا لخوف فوات المقصود وهو الاختصار.

(١) في أ «به علمه».

(٢) ساقط من أ.

(٣) شرح الجزائرية للسنوسي، ص: (٧٤ ـ ٧٥) مختصرا.

قلت: ولم يذكر إرسال الرسل ولا السمعيات لكونها مشمولة في المطلب الأخير؛ إذ هي من الممكنات الجائز فعلُها عليه سبحانه وتعالى، ولذا كان تعبيره دقيقا رحمه الله عندما سماها بـ «المطالب المنجية من الجهل».

ذكر بعض مظاهر جلاله الدالة على باهر قدرته وانفراده باختياره

[ص] ٢٩. أَرْسَى الْجِبَالَ بِهَا كَيْ لَا تَمِيدَ بِنَا
مَا فِي الْهَوَاءِ مَتَى لَمْ يَحْتَبِسْ يَمِلِ

٣٠. فَاعْجَبْ لِقُدْرَةِ مَوْلَانَا الَّتِي بَهَرَتْ
إِذْ زَادَ مَا فِي الْهَوَا ثِقْلًا عَلَى[1] ثِقَلِ

[ش]: **أشار بقوله «أرسى الجبال»**: إلى الآية الكريمة، وهي قوله تعالى: ﴿وَأَلْقَىٰ فِي ٱلْأَرْضِ رَوَٰسِيَ أَن تَمِيدَ بِكُمْ﴾ [النحل: ١٥]، يعني خلَقَ اللهُ تعالى الجبال في الأرض حتى لا تضطرب بمن فوقها؛ لأن الجِرم إذا كان مستديرا في غاية الاستدارة يتحرك بالاستدارة، لما فيه من تساوي الأطراف، بنفسه أو بأدنى سبب. والأرض على هذا[2] كرةٌ حقيقيةٌ بسيطةُ الطبعِ، فكان حقها الاستدارة، فلمَّا خلق الله تعالى فيها الجبال تفاوتت أطرافها، فصارت الجبال كالأوتاد.

وإلى هذا أشار المصنف بقوله: «**ما في الهواء متى لم يحتبس يمل**».

ولما كان هذا الكلام يوهم أن الماسك للأرض هو الجبال، ـ والحق أن الماسك لها ولغيرها هو الله تعالى ـ، دفع هذا التوهم بقوله: «**فاعجب لقدرة مولانا التي بهرت.. إلخ**».

يعني أنه لما كان من عادة الجسم عدم وقوفه في الهواء، فينبغي أنه إذا ثقل بجسم آخر يكون عدم وقوفه بالطريق الأَوْلَى. فحينئذ لا شك [٧/ب]

(١) في م٢ «إلى».
(٢) في أ بعد قوله هذا «كانت».

ولا شبهة أن الممسك للأرض وللجبال ولكل ذرة من ذرات الوجود هو الله تعالى، لا شريك له، [ولا موجود غير ذاته وصفاته وأفعاله][1]، ولا مؤثر غيره.

فسبحان من كان ولا شيء معه، وهو الآن على ما عليه كان[2].

قوله «إذ زاد»: تعليل لقوله «**فاعجب لقدرة مولانا**».

[ص] ٣١. فِيهَا مِنَ الْخَلْقِ أَنْوَاعٌ مُنَوَّعَةٌ
مَا لَا يُحِيطُ بِهِ وَصْفٌ لِمُحْتَفِلِ

٣٢. فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ بَلْ قَدْ زَادَ فِي عَدَدٍ
مَا الْبَرُّ مِنْهُ عَلَى شَيْءٍ بِمُشْتَمِلِ

(١) ساقط من أ.

(٢) **فإن قيل**: إنما يصح ما ذُكِر إذا ثبت أن جرم الأرض ثابتٌ في الهواء، ولعله معتمِدٌ على شيء تحته وهو جرم كُرَوِيّ، فصار أولا قبل وضع الجبال عليه يضطرب فوق السطح الذي تحته، إما وحده، أو لأدنى سبب على ما عُرف عن الجسم الكروي إذا كان فوق سطح. **فالجواب**: أن المراد بالأرض هنا العالم السفلي الذي هو مقابل للعالم العلوي، ولا خفاء في وجوب فراغ هذا العالم السفلي وانتهائه إلى فراغ لا يكون تحته شيء؛ إذ لو كان كل جرم يجب أن يعتمد على جرم تحته، لزم أن يدخل في الوجود من الحوادث ما لانهاية له، وهو مستحيل على الضرورة. وإذا وجب عقلا انتهاء هذا العالم السفلي ـ والمعبر عنه بالأرض ـ إلى طرف لا يكون تحته شيء، لزم أن تكون الأرض قد أثبتت في الهواء قبل وضع الجبال عليها، ثم زادت بوضع الجبال عليها ثقلا إلى ثقلها، فلا ممسك إذًا للجميع إلا الله تعالى. ولا يصح أن يقال إن كرويتها أوجبت لها الخفة والثبات في الهواء وحدها؛ إذ لا يشك عاقل أن أصغر حجر صغير كروي من أجزائها إذا رُمي به في الهواء لم يثبت فيه ونزل للأسفل سريعا، فكيف بجرم الأرض الذي استمل على أضعافٍ منه لا تنحصر. شرح الجزائرية للسنوسي، ص: (٨٧).

٣٣. نَعَـمْ لِأَقْـوَاتِ كُـلِّ الْخَلْـقِ قَـدَّرَهَا
مُـدَبِّرُ الْخَلْـقِ وَالْأَرْزَاقِ وَالْأَجَـلِ

٣٤. بِـذَاكَ بَـارَكَ فِيهَـا فَـاحْتَوَتْ نِعَمًـا
فَضْـلًا مِـنَ اللهِ جَـلَّ اللهُ عَـنْ مَثَـلِ

[ش]: لما كان المصنف رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى مُتَصَدِّيا لنصح العباد، بذل الجهد في تعليم وجوه الاعتبار، حتى لا يبقى لأحد حجة في التقصير والإهمال.

فكأنه قال: يا أيها المقصرون في طلب الكمال، المنهمكون فيما لا يعني من الضلال، انظروا واعتبروا في خلق السماوات والأرض، وفيما اشتملت عليه الأرض من الأنواع المتباينة المنوعة، أي المشتمِل كلُّ نوع منها على أصناف، وكل صنف على أفراد، ولا يمكن حصرها بالعدد، وانتقِلوا منها إلى معرفة موجِدها الذي لا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء؛ لأن هذا التنويع الذي في المخلوقات يدل على أنه تعالى فاعل بالاختيار، ومن كان فاعلا بالاختيار يكون عالما مريدا قادرا البته[1].

(١) من الملاحظ أن الناظم والشارح ـ ومعهما السنوسي ـ قد اعتمدا في هذه الأبيات وأمثالها ـ مما يأتي في النظم ـ على دليل التخصيص، لإثبات وجوده تعالى ووجود صفاته اللازمة لصدور هذا التخصيص منه، من الحياة والعلم والإرادة والقدرة.
وحاصله أن يقال: إذا نظرتَ في كل ما سواه تعالى وجدتَه أجراما ـ أي مقادير تشغل فراغا ـ، يأخذ كلُّ واحد منها من الفراغ قَدْرَ ذاته طولا وعَرْضًا، وصفاتٍ تقوم به من ألوان وأكوان وغيرهما. وما من لون أو كون أو غيرهما إلا وهو جائز يصح وجوده وعدمه، بدليل مشاهدة الأمرين فيه في كثير من الأجرام، وما لم نشاهده فحُكْمُه حكم ما شاهدناه؛ لاستواء الجميع في حقيقة الجرمية. وكذلك ما من مقدار مخصوص للجرم في الطول أو العَرْض إلا=

والمراد من العقائد معرفة وجوده ومعرفة صفاته، وما يتفرع عليها من معرفة كل ما يجب له تعالى وما يستحيل وما يجوز.

وبهذا ينال الإنسان الفوز [٨/أ] والنجاة من أليمِ[1] عذاب النار، وبدخول دار الكرامة دار القرار، وبالتمتع بالنظر إلى وجهه الكريم.

قوله «في البر والبحر»: بدلٌ من الهاء في قوله «**فيها**» أي الأرض.

قوله «بل قد زاد في عدد»: يعني أن ما في البر من المخلوقات ـ مع كثرته ـ قليلٌ بالنسبة إلى ما في البحر.

قوله «قدرها»: أي الأرض.

وقوله «مدبر الخلق»: مرفوعٌ على أنه فاعلُ «**قدَّرَها**».

قوله «بذاك»: الباء فيه للسببية، أي بسبب أن الأرض مقدَّرَةٌ لأقوات المخلوقات بارَك فيها. وفيه إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَقَدَّرَ فِيهَآ أَقْوَٰتَهَا فِىٓ أَرْبَعَةِ أَيَّامٍ سَوَآءً لِّلسَّآئِلِينَ﴾ [فصلت: ١٠]، وباقي الأبيات ظاهر.

= وهو جائز يقبل الوجود والعدم، بأن يوجد ما هو أكبر منه أو أصغر. وقبول كلِّ مقدارٍ مخصوصٍ وكل صفة من صفاته للوجود والعدم هو لازمٌ ذاتيٌّ لا يمكن انفكاكه عنه ضرورةً. وهذان الأمران المقبولان ـ وهما الوجود والعدم ـ متساويان في القبول والجواز، لا ترجيح لأحدهما على الآخَر من حيث ذاته. فإذًا قد دل كلُّ ما سوى مولانا تبارك وتعالى ـ من جهة مقداره المخصوص وصفته المخصوصة ـ على أمرين، أحدهما: وجوبُ وجودِ المولى تبارك وتعالى، ليرجِّح بإرادته مقدار كل جرم وصفتَه المخصوصَيْن على مقابليهما، ويوجِد ما شاء من ذلك على وفق إرادته. الثاني: الحدوثُ لكل جرم وصفاته، لِمَا ثبت ـ من طريق الجواز ـ من وجوب افتقارها للفاعل؛ لأن القديم لا يكون إلا واجبا غنيا عن الفاعل. انظر: شرح صغرى الصغرى للسنوسي مع حاشية شيخنا، ص: (٧٩ ـ ٨١).

(١) في أ بزيادة «عذاب» قبلها.

[ص] ٣٥. كَـذَا السَّـمَاوَاتُ لَا تَخْفَـى عَجَائِبُهَـا
يَكْفِيـكَ ظَاهِرُهَـا عَـنْ غَيْبِهَـا انْعَـزِلِ

٣٦. مِـنْ خَمْسِـمَائَةَ عَـامٍ كُـلُّ وَاحِـدَةٍ
كَـذَا ارْتِفَـاعُ سُـمُوكِ الْكُـلِّ لَا تَحُـلِ

[ش]: يعني أن الانتقال من معرفة الأثر إلى معرفة المؤثر ـ وهو الله تعالى ـ كما يمكن بالمخلوقات السفلية يمكن بالأجرام العلوية، ـ وإن خفي ما غاب عنا منها ـ فيكفينا ظاهرُها، وهو ما عُرف منها بالمشاهدة وما عُرف من طريق الشرع.

وأما البحث عن هيئات الأفلاك وحركاتها وحركات كواكبها، فلا ينبغي للعاقل أن يضيع أوقاته النفيسة فيها ويترك العلوم النافعة [والأعمال الصالحة. قال الله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْأَهِلَّةِ قُلْ هِىَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلْحَجِّ﴾][1] [البقرة: ١٨٩].

قوله «من خمسمائة عام كل واحدة.. إلخ»: قال السنوسي في شرح هذا البيت: هذا مما لا طريق إلى معرفته إلا من طريق الشرع، وقد نُقِل وصف غلظها بهذا المقدار في أحاديث.

وحاصل كلام المصنف: [٨/ب] أن غلظ كل سماء مسيرة خمسمائة عام، وما بين السَّمَاءَيْنِ كذلك[2]. فسبحان القادر على كل شيء.

(١) ساقط من أ.

(٢) ومما جاء في هذا المعنى من الأحاديث ما أورده الهيثمي في مجمع الزوائد برقم=

[ص] ٣٧. وَالشَّمْسُ تَجْرِي كَجَرْيِ الْبَدْرِ فِي فَلَكٍ
عَلَى التَّعَاقُبِ فِي الْأَوْقَاتِ بِالدُّوَلِ[١]

٣٨. تَجِيءُ دَأَبًا مَعَ الْإِصْبَاحِ مُشْرِقَةً
وَالْبَدْرُ يَتْلُو غُرُوبَ الضَّوْءِ عَنْ عَجَلٍ

[ش]: الظاهر أن مراد المصنف من جري الشمس والقمر ما يُرى من حركتيهما[٢] اليوميتين من المشرق إلى المغرب. ولا شك أن الشمس تجري بهذا الاعتبار كجري القمر.

والذي تقرر في علم الهيئة أن هذه الحركة ليست حركة الشمس والقمر، بل هي حركة الفلك التاسع. وأما حركتهما فهي من المغرب إلى المشرق، والشمس تقطع الفلك في كل سنة مرة، [والقمر يقطعه في كل شهر مرة][٣]. فعلى هذا لا يكون جري الشمس كجري القمر[٤].

= (١٣٣٦٤) وعزاه إلى البزار: أن رسول الله ﷺ قال: «كثف الأرض مسيرة خمسمائة عام، وبين الأرض العليا والسماء الدنيا خمسمائة عام، ـ أو كثفها خمسمائة عام ـ، وكثف الثانية مثل ذلك، وما بين كل أرض مثل ذلك، وما بين الأرض العليا والسماء السابعة خمسمائة عام، وكثف السماء خمسمائة عام، وما بين السماء السابعة إلى العرش مسيرة ذلك كله». قال الهيثمي (٨/٢٤١): ورجاله رجال الصحيح، إلا أن أبا نصر حميد بن هلال لم يسمع من أبي ذر، اهـ. وعزاه في المجمع كذلك (١٠/٧٧٦) إلى الطبراني في الأوسط، وقال: فيه عبد الحميد الحمّاني وهو ضعيف، اهـ. **قلتُ**: وقد روى في معناه الترمذي في سننه (٣٢٩٤) وقال: هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث رشدين.

(١) في أ «بالبدل» وفي ط «والدول».

(٢) في أ «حركاتها».

(٣) ساقط من أ.

(٤) ولا يخفى أن مثل هذه المباحث مما يتكرر الكلام عنه في هذا الكتاب وغيره تحتاج إلى=

والذي يدل على أن مراد المصنف ما يُرى من حركتيهما اليومية، إطلاقُ لفظ البدر في قوله: «**والبدر يتلو غروب الضوء عن عجل**». يعني أن غروب الشمس يعقبه طلوع البدر من المشرق؛ لأن البدر اسمٌ للقمر ليلة أربعة عشر.

قوله «دأبا»: أي عادة. وذكر المصنف جرْيَ الشمس والقمر للحث على التفكر في قدرة الله تعالى، وهو المقصود من هذا الكتاب. وقد اختلفوا في الضوء الحاصل من الأجرام العلوية وغيرها كالسراج. فقال بعضهم: جوهرٌ، وقال بعضهم: عرَضٌ.

[ص] ٣٩. **وَفِي النُّجُومِ اهْتِدَاءٌ ثُمَّ زِينَتُهَا**
مَنْ لَمْ يُفَكِّرْ بِنُورِ الْعَقْلِ لَمْ يَنَلِ

٤٠. **مَعْ حِفْظِهَا سَارِقًا لِلسَّمْعِ ذَا حِيَلِ**
مِنْ أَجْلِ حِفْظِ الْإِلَهِ الْوَحْيَ لِلرُّسُلِ

[ش]: [٩/أ] مما[1] يدل على قدرته تعالى وإرادته وعلمه واختياره ووحدانيته، أنْ خلَقَ النجوم التي لا يعلم حقيقتها إلا هو، وجعَلَها زينة للناظرين، وهَدَى بها المسافرين، وأزاح بها الجهل بما مضى أو بقي من

= نظر جديد، ليتوافق الكلام عنها مع ما قررته الحقائق والاكتشافات العلمية الحديثة. فإن الشارح إنما تكلم بما كان معروفا في عصره عن تلكم المباحث. وسيأتي تنويه الشارح إلى أن هذا كله تخمينٌ وقياسٌ لا ينبغي التعويل عليه، وأنها أمور لا يعلم حقائقها إلا الله تعالى. فإن أخبر الصادق ﷺ عن شيء منها فسلّمه وطمّن قلبك به، واضرب بكلام الحكماء وغيرهم الحائط؛ لأنه لا يخبر إلا عن الله تعالى.

(١) في ب «كما».

الليل من الساعات والدرجات، وجعَلَها رجوما للشياطين لئلا يلتبس الوحيُ بالكهانةِ.

فسبحان من انقطعَتْ بما أبدع أعذارُ[1] المقصرين، وقامت الحجة له تعالى على عباده، فتبارك الله أحسن الخالقين.

قوله «ذا حيل»: يعني كل شيطان. وفيه إشارة إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّا زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِزِينَةٍ ٱلْكَوَاكِبِ ۝٦ وَحِفْظًا مِّن كُلِّ شَيْطَٰنٍ مَّارِدٍ ۝٧ لَّا يَسَّمَّعُونَ إِلَى ٱلْمَلَإِ ٱلْأَعْلَىٰ وَيُقْذَفُونَ مِن كُلِّ جَانِبٍ ۝٨ دُحُورًا وَلَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ ۝٩ إِلَّا مَنْ خَطِفَ ٱلْخَطْفَةَ فَأَتْبَعَهُۥ شِهَابٌ ثَاقِبٌ﴾ [الصافات: ٦ ـ ١٠].

اعلم أنه قد تقرر في كتب الهيئة أن النجوم كلها ثابتة في الفلك الثامن، إلا سبعة منها فإنها في سبع سماوات، وهي: زحل[2]، والمشتري، والمريخ، والشمس، والزهرة، وعطارد، والقمر.

فهذا إن تحقق لم يقدح في كون النجوم زينة للحياة الدنيا؛ لأن أهل الأرض يرونها بأسرها كجواهر مشرقة متلألئة على سطحها الأزرق بأشكال مختلفة.

قوله تعالى: ﴿وَيُقْذَفُونَ مِن كُلِّ جَانِبٍ ۝٨ دُحُورًا﴾، [أي يُرمَوْن من جوانب السماء إذا قصدوا صعودها][3]. دحورا: وهو للدَّحْر أي الطرد. ﴿وَلَهُمْ عَذَابٌ وَاصِبٌ﴾، أي لهم عذاب آخر دائم وشديد[4]، وهو [٩/ب] عذاب الآخرة.

(١) في ب «أعداد».

(٢) في أ «ذهل».

(٣) ساقط من ب.

(٤) في ب «أو شديد».

وقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ خَطِفَ ٱلْخَطْفَةَ﴾، أي بعد حفظ[1] السماء بالكواكب لا يسمع الشياطينُ كلام الملأ الأعلى ـ يعني الملائكة ـ إلا بعضُهم، وهو من اختطف خطفة، يعني اختلس كلام الملائكةِ مُسارَقةً. ﴿فَأَتْبَعَهُۥ شِهَابٌ ثَاقِبٌ﴾ أي مضيء، وكأنه يثقب الجو لضوئه[2].

والشهابُ: ما ينفصل من نار الكوكب، لا أنهم يرجمون بالكواكب نفسها؛ لأنها قارّة في الفلك، وما ذلك إلا كقبس يؤخذ من نارٍ والنارُ ثابتةٌ كاملةٌ لا تنقص.

واعلم أنه قد تقرر في كتب الحكمة أن الدخان الصاعد[3] من الأرض كالعمود إذا وصل طرفه الأعلى إلى كرة[4] النار انحرف إلى الطرف الأسفل، فيُرى على هيئة النجم المنقضّ.

واستدلوا عليه بشمعتين موقدتين طُفِيَت إحداهما وجعلت تحت الموقودة، بحيث يصل دخان السفلى إلى العليا، فحين وصول الدخان إليها يشتعل رأسه الأعلى حتى يصل إلى الشمعة السفلى فتشتعل.

فما قاله الحكماء ـ فيما يُرى للأبصار ـ إن صح فلا ينافي الآية الكريمة؛ إذ ليس فيها ما يدل على أن الشهاب ينقضّ من السماء، لأن الله تعالى يقول: ﴿فَأَتْبَعَهُۥ شِهَابٌ ثَاقِبٌ﴾ أي يتبعه، ولم يقل أنه من الفلك.

(١) في أ «خطف».

(٢) في أ «تضويه».

(٣) ساقطة من أ.

(٤) ساقطة من أ.

ولا ينافي الآية التي في سورة الملك وهي قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ زَيَّنَّا ٱلسَّمَآءَ ٱلدُّنْيَا بِمَصَٰبِيحَ وَجَعَلْنَٰهَا رُجُومًا لِّلشَّيَٰطِينِ﴾ [الملك: ٥]، فإن كل نيِّرٍ يحصل في الجو العالي فهو مصباحٌ لأهل الأرض وزينةٌ للسماء، [١٠/أ] من حيث إنه يُرى كأنه على سطحها. ولا يبعد أن يصير اشتعال الدخان في الجو رجوما للشياطين في بعض الأوقات إذا تصعد إلى قرب السماء لأجل السمع[١].

واعلم أن كل ما قاله الحكماء والمنجمون وأصحاب علم الهيئة تخمينٌ وقياسٌ لا ينبغي التعويل عليه، سواء كان قولهم في العنصريات أو الفلكيات أو غيرهما.

حدود العقل

والحق أنها أمور لا يعلم حقائقها إلا[٢] الله تعالى. فإن أخبر الصادق ﷺ عن شيء منها فسلّمه وطمّن قلبك به، واضرب بكلام الحكماء وغيرهم الحائط؛ لأنه لا يخبر إلا عن الله تعالى، فأين هذا ممن يستدل بعقله الْمُزَاحَم بالوهم.

فلهذا ترى العقلاء يكذّب بعضهم بعضا، بل الرجل الواحد منهم يكذب نفسه وينقض قوله الأول بالثاني، وما أشبه حالهم بحال من كذب مرتين. فلو كانت الأمور كلها تدرك بالعقل لضاعت حكمة إرسال الرسل عليهم الصلاة والسلام.

فإياك أن تزلّ بك القدم وتطلب معرفة الأشياء كلها بالعقل، فتضل عن طريق الحق وتهلك مع الهالكين. قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ [الحشر: ٧].

(١) بنصه: من تفسير البيضاوي: (٢/٨٧٨).

(٢) ساقطة من أ.

واعلم أن الحكماء أنفسهم لم يدّعوا أنهم علموا حقائق الأشياء على ما هي عليه في نفس الأمر، بل عرّفوا الحكمة بأنها: علم يُعرف به حقائق الأشياء على ما هي عليه بحسب الطاقة البشرية لا بحسب نفس الأمر. وأنت إذا [١٠/ب] اطلعت على قولٍ من أقوالهم ونظرت في أدلتهم على إثباته ظننتَ أنهم علموا ذلك الشيء بحسب نفس الأمر، وليس كذلك باعترافهم.

إذا [عرفت هذا][(١)] عرفتَ أنَّ معرفةَ الأشياءِ على ما هي عليه في نفس الأمر مخصوصٌ بالله تعالى وبمن اختارهم من خلقه وهم الأنبياء، علي الخصوص أكمل الرسل نبينا محمد ﷺ، المؤيد بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ﴾ [النجم: ٣].

ولا تفهم من هذا الكلام أن العقل ليس له مدخل في شيء[(٢)]، بل له مدخل في بعض الأشياء وهي أعظمها وأصولها، لأنه به يُعرف وجوبُ الوجود له تعالى ووجوب صفاته، وبه يُعرف صدقُ المرسلين وغير ذلك مما جعله الله تعالى يُدرَك به، ولا يُعرف به أحوال ما بعد الموت من الحشر والنشر والجنة والنار ورؤية الله تعالى.

فإذا استعملتَ العقل في مُدْرَكاته فلا تكلفه ما ليس في وسعه، واعتمِدْ في ذلك على قولِ مَن ثبتَ صدقُه بالعقل وهو النبي ﷺ، فخذ هذه النصيحة واعتمد عليها تربح إن شاء الله تعالى.

رمي الشياطين بالشهب

واعلم أنه قد اختُلف في رمي الشياطين بالشهب.

(١) ساقط من أ.

(٢) في أ «الشيء».

فقيل: إنه حدث بعد مبعثه ﷺ. وقيل: إنه كان قبل ذلك.

واستُدِل على الأول: باستغراب العرب ذلك حين جاءوا إلى عمرو بن أمية الثقفي[1] ـ وكان من دهاة العرب ـ فقالوا له: ألا ترى ما أُحدث في السماء من القذف بالنجوم؟، فقال: بلى فانظروا، فإن كان من معالم النجوم التي يُهتدى بها [في البر والبحر، ويُعرف بها الأنواء من الصيف والشتاء هي التي يُرمى بها][2]، فهي والله طيُّ الدنيا وهلاك الخلق، وإن كانت نجوما [١١/أ] أُخَر غيرها[3]، وهي ثابتة على حالها، فهذا لِأمرٍ أراد الله به هذا[4] الخلق.

واستُدِل عليه أيضا بقوله تعالى [خطابا عن الجان][5]: ﴿وَأَنَّا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَن يَسْتَمِعِ الْآنَ يَجِدْ لَهُ شِهَابًا رَّصَدًا﴾ [الجن: ٩]. واستُدل على الثاني بأشعار العرب المتقدمين.

(١) قيل: هو أحد من عاش في الجاهلية ولم يدرك الإسلام، وقيل: هو عمرو بن أمية بن وهب بن معتب بن مالك الثقفي أخو بني علاج، له ذكر في مغازي ابن إسحاق لَمَّا أسلمَتْ ثقيف، وأنه بنى عند مصلى رسول الله ﷺ بالطائف ـ حيث كان يحاصرها ـ مسجدا، وقد اختلف في اسمه، ففي مختصر السيرة هكذا، وعند الأموي في المغازي عن ابن إسحاق: أبو أمية بن عمرو بن وهب، وعند الواقدي: أمية بن عمرو بن وهب، فالله أعلم. انظر: الإصابة في تمييز الصحابة: (٤/٦٠٣). **قلت**: والأقرب أنه أسلم وحسن إسلامه، وأنه هو المذكور في المغازي، فقد أورد الكلاعي في «الاكتفاء» (٢/٢٣٧) خبرا عنه عند إسلام ثقيف.

(٢) ساقطة من أ.

(٣) في ب «هدى».

(٤) ساقط من أ.

(٥) ساقط من أ.

والتوفيق بين هذه الأدلة: أنها قبل بعث النبي ﷺ كانت قليلة، وبعده بلغت حد الكثرة، [فلما رأت العرب الكثرة][1] فزعوا، فجاءوا لعمرو بن أمية فسألوه، فلا منافاة حينئذ.

ويدل على[2] هذا القول الثالث قولُه ﷺ: ﴿مُلِئَتْ حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهُبًا﴾ [الجن: ٨]؛ لأنه يشير إلى أنه كان قبل ذلك[3]، لكنه كثر واشتد عند مبعثه ﷺ.

واختُلف في أن الشيطان المرجوم يتأذى به فيرجع، أو يحترق به. والقول الثالث: قد يصيب الصاعد مرة وقد لا يصيب، ولذلك لا يرتدعون عن الصعود رأسا.

ولا يقال إن الشيطان من النار فلا يحترق؛ لأنه ليس من النار المحرقة[4]، كما أن الإنسان ليس من التراب الخالص، مع أن النار القوية إذا استولت على الضعيفة استهلكتها. قاله القاضي في تفسيره[5].

[ص] ٤١. مَنْ ذَا الَّذِي لِضُرُوبِ الْخَلْقِ يَعْلَمُهَا
عَلَى التَّفَاصِيلِ فِي عُلْوٍ وَمُنْسَفَلِ

٤٢. إِلَّا الْإِلَهُ الَّذِي بِالْحَقِّ أَبْدَعَهَا
سُبْحَانَهُ دَائِمًا فِي الصُّبْحِ وَالْأُصُلِ

(١) في أ «حتى أن العرب».
(٢) في أ «عليه».
(٣) في ب زيادة «شيء» بعد قوله «ذلك».
(٤) في ب «الصرف».
(٥) انظر: تفسير البيضاوي: (٢/٨٧٨).

[ش]: المراد من الضروب الأنواع، والباء في «**بالحق**» للمصاحبة. أي أبدعها مصاحِبةً للحق، وهو الدلالة على حدوثِها، وافتقارِ كل حادث [١١/ب] منها إلى القادر المختار، المنزه عن الشريك والمعين والواسطة. و«**الأُصُل**»: جمع أَصِيل وهو العَشِيّ.

ـ وقد نبه المصنف في هذه الأبيات على ما تقرر في شرح الأبيات السابقة، من أن ما يدركه العقلُ شيءٌ يسيرٌ بالنسبة إلى ما يعلمه الله تعالى من حقائق الأشياء وتفاصيل أنواعها العلوية والسفلية، الملكية والملكوتية، الدنيوية والأخروية. فسبحان العالم بما كان وما يكون وما هو كائن[1].

دلالة الكائنات على وجوب الوجود له سبحانه

[ص] ٤٣. ثُـمَّ الرِّيَـاحُ جِبَـالَ السُّـحْبِ سَـائِقَةٌ
وَالرَّعْـدُ وَالْبَـرْقُ يُعْشِـي نَـاظِرَ الْمُقَـلِ

٤٤. وَأَيْنَمَـا أُمِـرَتْ تَنْهَـلُّ حَامِلَـةً
بِحَـارَ مَـاءٍ تُفِـيضُ الْـوَدْقَ مِـنْ خَلَـلِ

٤٥. كَيْمَـا تَكُـونُ لَهَـا فِـي الْأَرْضِ مَنْفَعَـةٌ
إِذْ لَـمْ تُفِـضْ دَفْعَـةً فَيَهَـا وَلَـمْ تَسِـلِ

٤٦. لِيَحْصُـلَ الـرِّيُّ فِـي سَـهْلٍ وَفِـي جَبَـلٍ
تُغَرْبِـلُ السُّـحْبُ ذَاكَ الْـوَدْقَ فِـي مَهَـلِ

(١) لا شك أن العلم القديم يباين العلم الحادث في أمور كثيرة، من جملتها: تناهي معلومات العلم الحادث، وعلمُ الله تعالى لا نهاية لمعلوماته. ومنها: أنّ علم الله تعالى يحيط بالمعلومات على الجملة والتفصيل، والعلم الحادث إنما تعلّقه بذلك النزر اليسير الذي تعلق به من الموجودات، على طريق الجملة لا على طريق التفصيل. انظر: شرح الجزائرية للسنوسي، ص: (١٠١).

[ش]: مما يدل على وجوب الوجود له تعالى هذه المصنوعاتُ التي تحيّر العقولَ ولا يعلم حقائقها إلا الله تعالى.

وما ظهر للحكماء بعقولهم الناقصة من أن الهواء يتدافع بسبب من الأسباب، كالسحاب وانتفاش الأجزاء الحاصل من الرطوبة والبرودة[1] فيحصل الريح، فهو منقوض بما شاهدناه في بلاد المشرق من هبوب الريح أربعين يوما ـ بل أكثر ـ من جهة واحدة في أيام الصيف، حيث لا سحاب ولا موجِب لانتفاش أجزاء الهواء.

وعلى تقدير تسليمه، فالخالق للمُسَبَّب عند السبب[2] هو الله تعالى. وهو يدل على عظيم قدرته واختياره.

والحق أن الحكماء المحققين يُسنِدون الأشياء كلها إلى الله تعالى بلا واسطة، وإن كان ظاهر عباراتهم يُفهِم ما أُسند إليهم من القول بالوسائط.

[١٢/أ] **قوله «الرياح»** مبتدأ، خبره قوله **«سائقة»**. وقوله **«جبال السحب»** منصوب بـ**«سائقة»**. يعني الرياحُ سائقةٌ السحبَ التي هي كالجبال، على طريقة لجين الماء.

وقوله **«والرعد والبرق يُعْشِي ناظرَ المُقَل»**: يعني الرعد والبرق كذلك سائقان السحبَ حال كون البرق يُعشي ـ بالعين المهملة ـ، أي يُصَيِّرُ ناظرُ المقل يَنْظُرُ نَظَرَ من بعينه آفة.

و**«المقل»** جمع مُقلة، وهي شحمة العين التي تجمع السواد والبياض.

(١) ساقطة من أ.

(٢) في أ، وب «للسبب عند المسبب» والذي أثبتناه أصح، فلعله ذهول من الناسخ.

و«**الناظر**» إنسان العين.

وقيل إن البخار إذا تصاعد من الأرض وتصاعد معه دخان، فلا يتجاوز البخار كرة الهواء بل يقف في حد، فإذا تتابع يتكاثف ويصير سحابا، وما معه من الدخان الممتزج معه حين خروجه من الأرض يَطلبُ كُرةَ النار، فَيَنْفَتِقُ[1] السحابُ ويصعد إليها، فيحصل من ذلك الفَتْقِ صوتٌ وهو الرعدُ. وإذا احترق ما في الدخان من الدُّهْنِيَّةِ بسبب الحركة والحصر يحصل [لَمَعَانُ البرق][2].

والحقُّ: أن حقائق جميع العنصريات وغيرها لا يعلمها إلا الله تعالى.

قوله «وأينما أُمِرَتْ تنهلُّ»: يعني السحب. ومعنى تنهلُّ: تصبُّ ما حملت من الماء. والودق المطر.

قوله «كَيْمَا يكون»: كلمة[3] «ما» زائدة. وكي لتعليل إفاضتها الودقَ من خلل.

[ص] ٤٧. **أَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ فَاهْتَزَّتْ جَوَانِبُهَا**

فَأَصْبَحَتْ مِنْ صُنُوفِ الزَّهْرِ فِي حُلَلِ

٤٨. **أَمَّا الثِّمَارُ فَأَصْنَافٌ[4] مُنَوَّعَةٌ**

شَكْلًا وَطَعْمًا كَذَا أَمْرُ الْحُبُوبِ جَلِي

(١) في ب «فيفتق».

(٢) في ب «لمعانٌ هو البرق».

(٣) ساقطة من أ.

(٤) في أ «فأنواع».

٤٩. لِأَنَّهَا الْأَصْلُ فِي أَصْلِ الْحَيَاةِ إِلَى
أَنْ يَبْلُغَ الْمَرْءُ مِنَّا[1] مُنْتَهَى الْأَجَلِ

[ش]: [١٢/ب] **قوله «أحيا به»**: الباء للسببية، والضمير للودق أو الماء. ولما كانت عادةُ الله إيجادَ بعض الكائنات عند بعضٍ آخر، قيل للواحد سَبَبٌ وللآخَرِ مُسَبَّبٌ على طريق المجاز، وإلا فإن الله تعالى هو المنفرد بإيجاد جميع الكائنات بلا واسطة ولا علة باعثة. ولا يخفى ما في الأبيات من الاستعارات.

ومعنى قوله «**اهتزت**» أي: تحركت بالنبات.

و«**الحلل**» جمع حلة، وهو ثوب على ثوب يكونان فوق البدن. وباقي الأبيات مفهوم.

ـ **والغرض من ذكر هذه المُفَرَّعات**: التفكرُ والاعتبار بحدوثها وافتقارها إلى تخصيصِ حكيمٍ قادرٍ مختارٍ واجبِ الوجودِ منزهٍ عن المثل والشريك في ذاته وصفاته وأفعاله.

[ص] ٥٠. وَيُولِجُ اللَّيْلَ [طَوْرًا فِي النَّهَارِ][2] كَمَا
قَدْ قَالَ يُولِجُهُ فِي اللَّيْلِ بِالْبَدَلِ

٥١. إِنْ طَالَ ذَا صَارَ هَذَا بَعْدُ ذَا قِصَرٍ
أَوِ اعْتِدَالٍ فَلَمْ يَقْصُرْ وَلَمْ يَطُلِ

(١) في أ و، م١ «منها»

(٢) في أ «في طور النهار».

[ش]: **قوله «إن طال ذا صار هذا بعدُ ذا قِصَر»**: إشارة إلى معنى إيلاج الليل في النهار وإيلاج النهار في الليل، بأن المراد من الإيلاج: زيادةُ الله تعالى في أحدهما ما يُنقِصه من الآخر.

وقيل: معنى الإيلاج تحصيلُ الله تعالى ظلمة هذا في مكان ضياء هذا وبالعكس.

ولا يخفى ما في هذين العالَمَيْن ـ أعني الليل والنهار ـ من الدلالة على حدوثهما ووجوب الوجود لِمُحْدِثِهِمَا.

[ص] ٥٢. **وَنِسْبَةُ الْكُلِّ لِلْكُرْسِيِّ فِي عِظَمٍ**
كَحَلْقَةٍ فِي فَلَاةٍ جَاءَ فِي الْمَثَلِ

٥٣. **ثُمَّ الْجَمِيعُ كَذَا لِلْعَرْشِ نِسْبَتُهُ**
سُبْحَانَ مَالِكِ هَذَا الْمُلْكِ لَمْ يَزَلِ

٥٤. **صُنْعُ الْإِلَهِ الَّذِي بِالْحَقِّ أَتْقَنَهَا**
مَنْ قَاسَ بِالْعَقْلِ صُنْعَ اللهِ لَمْ يَنَلِ

[ش]: [١/١٣] أشار إلى ما في الحديث، وهو قوله ﷺ: «ما السماوات السبع والأرضون السبع في الكرسي إلا كحلقة ملقاة في فلاة من الأرض، وما الجميع في العرش إلا مثل ذلك»[(١)]، أورده السنوسي.

(١) أخرجه ابن حبان في صحيحه برقم (٣٦١)، والبيهقي في الأسماء والصفات (٢/١٤٩) من حديث أبي ذر الغفاري. وقال الحافظ في الفتح (١٣/٤١١): صححه ابن حبان، وله شاهد عن مجاهدٍ، أخرجه سعيد بن منصور في التفسير بسند صحيح عنه.

ـ وأشار بقوله «**بالحق أتقنها**»: إلى قوله تعالى: ﴿خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ﴾ [النحل: ٣].

وقوله «**من قاس بالعقل صُنعَ الله لم يَنَلِ**»: تعريضٌ بالحكماء وأقوالهم الواهية، وإرشادٌ إلى طريق الأدب مع الله ورسوله، وأن[١] الأشياء كلها غير معلومة الحقائق [لغير الله][٢]، إلا ما تفضل بتعليمه على لسان نبيه ﷺ.

[ص] ٥٥. **وَكُلُّهَا فِي هَوَاءٍ إِنَّ ذَا عَجَبٌ**
بِقُدْرَةِ اللهِ لَا تَعْجَبْ لِمُنْفَعِلِ

٥٦. **بَلْ يَحْمِلُ الْعَرْشَ أَمْلَاكٌ ثَمَانِيَةٌ**
وَفِي الْحَقِيقَةِ قَطْعًا غَيْرَ مُحْتَمَلِ

٥٧. **إِذْ مَعْهُ [قَدْ حُمِلُوا][٣] إِنْ بِالثَّرَى وَقَفُوا**
أَوْ بِالْهَوَاءِ فَلَا تُبْعِدْ وَلَا تُحِلِ

٥٨. **بَلْ فِي السَّمَاوَاتِ أَمْلَاكٌ بِلَا عَدَدٍ**
حَتَّى لَمَوْضِعُ كَفٍّ بِالسُّجُودِ مُلِي

[ش]: اعلم أن منتهى العالم في العلوِّ العرشُ وهو الفلك التاسع، وإليه انتهت العقول بالأرصاد[٤]. وما جاء في الكتاب والسنة مُشعِرٌ بوجود

(١) في أ «بأن».
(٢) في أ «إلا لله».
(٣) في م٢ «قد يحملوا»، وفي أ «حملوا» بدون «قد».
(٤) ينبغي أن تكون الباء هنا باء الآلة، فيكون المعنى: إليه انتهت العقول بواسطة الأرصاد.

السماوات السبع والكرسي والعرش، ولا دلالة فيهما على حصر الأفلاك في هذه التسعة.

ـ وقد أثبت أهل الكشف فلَكَين آخَرين، وسموا الحادي عشر بعرش الرحمن، والعاشر بالكرسي، وأما التاسع فيسمونه فلك البروج، والثامن فلك الثوابت. قاله الشيخ الأكبر محيي الدين العربي[1] في رسالة له تسمى «عقلة المستوفز» وغيرها.

وعلى كلا [١٣/ب] القولين فالعالَمُ متناهٍ؛ إذ لا يمكن أن يدخل في الوجود ما لا يتناهى.

ـ وَلَمَّا كان لسائلٍ أن يسأل: إن الفلك الأعلى الذي هو محيط بجميع العالم، هل هو مظروف لشيء؟

فأجاب بقوله: «**وكلها**»، أي العرش وما حواه من السماوات وغيرها في هواء.

(١) محمد بن علي بن محمد بن العربي، أبو بكر الحاتمي الطائي الأندلسي، المعروف بمحيي الدين بن عربي، الملقب بالشيخ الأكبر، فيلسوف متصوف. ولد في مرسية وانتقل إلى إشبيلية. وقام برحلة فزار الشام وبلاد الروم والعراق والحجاز. وأنكر عليه أهل مصر شطحات صدرت عنه، فعمل بعضهم على إراقة دمه وحُبس، ثم خرج بشفاعة بعض الناس. واستقر في دمشق، فتوفي فيها. وهو، كما يقول الذهبي: «قدوة القائلين بوحدة الوجود». انظر: الأعلام (٦/٢٨١). **قلت**: وهو ممن اختلف فيه الناس ما بين رافعٍ إلى درجات خَتْمِ الولاية، وخافض إلى دَرَكات شياطين الغواية، وغالبُ المتأخرين من العلماء والصوفية ـ ومنهم الشارح ـ على تبرئته، وتأويل ما نُسب إليه. ويرى شيخنا العلامة سعيد فودة أنه ممن لا ينفع مع كلامه التأويل، بل هو وَحْدَوِيٌّ صريحٌ، لا يُخْفِي اعتقادَه بوحدةِ الوجود.

ثم استشعر سؤالا آخر: وهو أنّ [كون العرش في هواء][1] ينافي تناهيَ العالَمِ به. إذ الهواء من العالم.

فأجاب: أنه ممسوك بقدرة الله، فصار كالإضراب.

ـ **قوله «لاتعجب لمنفعل»**: أي لا تعجب لمنفعلٍ بقدرة الله[2]؛ لأن مولانا لا يعجزه شيء.

قوله «ويحمل العرش أملاك ثمانية»: تنبيهٌ على عالم الملائكة، وإشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَيَحْمِلُ عَرْشَ رَبِّكَ فَوْقَهُمْ يَوْمَئِذٍ ثَمَٰنِيَةٌ﴾ [الحاقة: ١٧].

قوله «وفي الحقيقة.. تحل»: يعني أن هذه الأملاك وإن كانوا حاملين العرشَ صورةً، لكنهم محمولون بقدرة الله حقيقةً، سواء كانوا واقفين على الثرى أو كانوا واقفين في الهواء.

ـ **قوله «حتى لموضع كف بالسجود ملي»**: إشارة إلى [ما في الحديث عنه][3] ﷺ أنه قال: «أطَّتِ السَّماءُ وحُقَّ لَها أن تَئِطَّ، والَّذي نفسي بيدِه ما فيها موضعُ أربعةِ أصابعَ إلَّا ملَكٌ واضعٌ جبهتَهُ ساجدًا للَّهِ»[4]. وهذا ليس مخصوصا بسماء واحدة، بل جميع السماوات والكرسي والعرش كذلك.

دلالة الأنفس على وجوب وجود ذاته الموصوفة بعلي صفاته

[ص] ٥٩. **وَانْظُرْ لِنَفْسِكَ أَيْضًا هَلْ تَرَى خَلَلًا**

وَهَلْ تَرَى مِنْكَ عُضْوًا غَيْرَ مُعْتَدِلِ

(١) في أ «كونه في الهواء».

(٢) في ب كلمةٌ غير واضحة في هذا الموضع.

(٣) في ب «قوله».

(٤) أخرجه أحمد (٥/١٧٣)، وابن ماجه (٤١٩٠)، والترمذي (٢٣١٢) كلهم من حديث أنس بن مالك، وحسّنه الحافظ ابن حجر في تخريج أحاديث مشكاة المصابيح (٥/٧١).

٦٠. مِـنْ نُطْفَـةٍ بَـيَّنَ الْقُـرْآنُ خِلْقَتَهَـا
فَـافْهَمْ مُضَـمَّنَ بَـاقِي الْآيِ وَامْتَثِـلِ

٦١. لَحْـمٌ وَعَظْـمٌ صَـلِيبٌ شَـدَّهُ عَصَـبٌ
وَالـنَّفْخُ لِلـرُّوحِ سِـرٌّ عَنْـهُ لِا تَسَـلِ

٦٢. سِـرٌّ مِـنَ الْأَمْـرِ جَـلَّ اللهُ خَالِقُـهُ
وَإِنَّمَـا خَـاضَ فِيـهِ الْقَـوْمُ بِالْجَـدَلِ

٦٣. [١/١٤] قَـدْ كَـرَّرَ اللهُ فِـي الْقُـرْآنِ نَشْـأَتَنَا
لِلِاعْتِبَـارِ وَلَكِـنْ نَحْـنُ فِـي شُـغُلِ

[ش]: حَضَّ ﷺ في هذه الأبيات على النظر في النفس، لِما في الآيات من الحض عليه، قال تعالى: ﴿وَفِيٓ أَنفُسِكُمۡۚ أَفَلَا تُبۡصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢١].

ولأنه كما يُستدل بالعالم على وجوب وجود الحق تعالى، كذلك يُستدل بالأنفُسِ عليه، قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمۡ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلۡأٓفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمۡ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمۡ أَنَّهُ ٱلۡحَقُّۗ﴾ [فصلت: ٥٣]. وعنه ﷺ أنه قال: «مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ عَرَفَ رَبَّهُ»(١)، وقال ﷺ: «تَفَكَّرُوا فِي آلَاءِ اللهِ وَلَا تَتَفَكَّرُوا فِي ذَاتِهِ»(٢).

(١) قال الزركشي: (قال النووي ليس بثابت، وقال الإمام أبو المظفر بن السمعاني في القواطع في الكلام على التحسن والتقبيح العقلي: هذا لا يثبت عن النبي ﷺ، وإنما هو لفظ محكي عن يحيى بن معاذ الرازي) اهـ. انظر اللآلي المنثورة في الأحاديث المشهورة، ص: (١٢٩). وانظر: الأسرار المرفوعة (٣٥٢/١)، والدرر المنتثرة (١٨/١).

(٢) لم أجده بهذا اللفظ. لكن بلفظ «تفكروا في آلاء الله ولا تتفكروا في الله»، عزاه الهندي في=

وأقربُ ما يكون إليك من آلاء الله نفسُك وأحوالُها، فإذا تفكرتَ في مبادئ أحوالك حين كنتَ نطفةً فما بعدها إلى أن أدركتَ أنَّ الواحدَ نِصْفُ الاثنين، وجدتَ نفسك في تلك الأحوال عاجزا صورةً وحقيقةً. وأما بعد ذلك فإنك تزعم أنك تقدر على بعض الأشياء، والحال أنك لو نظرت بعين الإنصاف لرأيت عجزك أشد من الأول، فإذا تحققتَ عجزك علمت أنّ لك مدبرا غيرك وهو الله تعالى.

قيل لبعض أولياء الله تعالى: بماذا عرفتَ الله؟ فقال: (هممتُ فنقضَ همتي، وعزمتُ فنقضَ عزيمتي، فعلمت أن لي مدبرا غيري).

وعلمتَ[1] أيضا أنه واجبُ الوجودِ، إذ لو كان ممكن[2] الوجود لكان مشاركا لك في العجز، إذ الممكنُ مفتقِرٌ إلى من يوجده، فيكون عاجزا لا محالة.

وأنه قديمٌ[3]، إذ الحادث هو الممكن.

[١٤/ب] وأنه عالِمٌ قادرٌ مريدٌ، إلى غير ذلك من الصفات؛ لأن ما

= كنز العمال (١٠٦/٣) إلى أبي الشيخ الأصبهاني في العظمة، والطبراني في الأوسط، وابن عدي في الضعفاء، والبيهقي في الشعب، من حديث ابن عباس وابن عمر وعبد الله بن سلام. وقال السخاوي في المقاصد الحسنة، ص: (٢٦١): وأسانيدها ضعيفة، لكن اجتماعها يكتسب قوةً، والمعنى صحيح. وفي صحيح مسلم عن أبي هريرة مرفوعا «لا يزال الناس يتساءلون، حتى يقال: هذا خلْقُ الله الخلق فَمَنْ خلقَ اللهَ؟ فمن وجد من ذلك شيئا فليقل آمنت بالله»، اهـ.

(١) ينبغي أن يكون قوله «وعلمت» بالتاء المفتوحة، وأن يكون الكلام هنا معطوفا على قول الشارح: «علمت أن لك مدبرا غيرك». وإلا فإنه يوهم كونه من كلام الولي المشار إليه.

(٢) في أ «يمكن».

(٣) هذا وقوله فيما بعد «عالم قادر مريد» معطوف على قوله السابق «واجب الوجود».

أنت عليه من الصنع لا يُتصورُ أن يوجَد بأضداد هذه الصفات، ومن جملته اعتدال أعضائك المشار إليه بقول المصنف «**وهل ترى فيك عضوا غير معتدل**»، وجميعها من نطفة قذرة.

الروح والخوض في الكلام عنه

قوله «والنفخ في الروح.. إلخ»: أي لا تسل عن حقيقة الروح لأن معرفته متعسرة بل متعذرة. وقد أمسك نبينا ﷺ عن الجواب حين سأله اليهودي عنه، ومع هذا تكلم بعض أهل الحق في حقيقته.

فمنهم من قال إنه جسم مشابك للأجسام. وهو قول المحققين من[1] أهل السنة، ويدل عليه وصفُه في الشرع بالخروج من البدن، والعروج إلى السماء، وغير ذلك. ذكره السنوسي رَحِمَهُ اللهُ تَعَالَى[2].

وقيل: إنه عَرَضٌ.

وقيل: إنه ليس بجسم ولا عرض، بل هو جوهر مجرد عن المادة، يتعلق بالأجسام تعلُّق التدبير، وهو قول الفلاسفة والغزالي.

وخوضُ بعض أهل الحق في الروح لا ينافي إمساك النبي ﷺ عن الجواب عنه؛ لأن إمساكه[3] كان عن الجواب عنه بالكُنْه، وأما جواب أهل الحق وغيرهم فعن أعراضٍ ولوازم تُمَيِّزُه عن سائر الحوادث، مثل كونه مُدْرِكًا للكليات والعلوم النظرية.

ولا شك أن السيد الأعظم والحبيب المُكرَّم ﷺ كان يعرفه بالكنه، ولكن ما كُلُّ ما يُعلَم يمكن تفهيمه للغير؛ لأن عِلْمَهُ [١٥/أ] ﷺ لا يقاس

(١) ساقطة من ب.
(٢) انظر: شرح الجزائرية للسنوسي، ص: (١٢٥ ـ ١٢٦) وقد ذكر جميع الأقوال.
(٣) ساقط من ب.

على غيره من العلوم. وفي قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى﴾ [الإسراء: ٨٥] إشارة إلى أنه ﷺ كان يعلمه[١].

والمصنف أشار[٢] إلى الآية الكريمة بقوله «**سر من الأمر**»، والمراد بالأمر على بعض الأقوال هو الإبداع والإيجاد من غير مادة ولا تَوَلُّدٍ من أصل.

وأعجب ما شاهدتَ من قدرة الله وعجز ما سواه، أن السائل عن الروح والمجيب عنها ببعض لوازمها هو الروح لا غير، وذلك مما يُدرَك بأدنى إشارة. وكونُ الشيء لا يعرف نفسه من العجب العجيب.

قوله[٣] «**وإنما خاض فيه القوم بالجدل**»: أي ليس لهم على ما يدّعونه من حقيقةٍ أدلةٌ برهانيةٌ يقينيةٌ.

قوله «قد كرر الله في القرآن نشأتنا.. للاعتبار»: أي كرر الله في القرآن ذِكرَ أصل نشأة الإنسان والأطوار التي نقله سبحانه فيها، ليعتبر العاقل بذلك، ويشمر للعمل قبل فوات الفرصة بهجوم هادم اللذات، ولا ينفع الندم حينئذ.

ولابن غانم المقدسي[٤] في تحقيق حقيقة الروح كلام سنذكره إن شاء الله تعالى.

(١) في أ «يعمله».

(٢) في أ «اشارة».

(٣) ساقط من ب.

(٤) الشيخ الواعظ عز الدين أبو محمد عبد السلام بن أحمد بن غانم الأنصاري المقدسي المطيبي المغلي. كان إماماً واعظاً أديباً فصيحاً، وكان في وعظه ينسج على منوال ابن الجوزي، وكان له قبول من الناس، توفي بالقاهرة سنة (٦٧٨هـ)، من كتبه «تفليس إبليس» وهو مناظراتٌ أجراها مع الشيطان!، و«حل الرموز»، و«الروض الأنيق»، و«كشف الأسرار عن حكم الطيور والأزهار»، وغيرها. انظر: الأعلام (٣/٣٥٥)، والمنهل الصافي لابن تغري بردي (٢/١٢٠).

كل مخلوق من مخلوقاته تعالى يدل عليه سبحانه

[ص] ٦٤. فِي كُلِّ خَلْقٍ لَهُ قَدْ انْطَوَت حِكَمُ
وَلَسْتَ عَنْ دَرْكِهَا فَهْمًا بِمُنْعَزِلِ

٦٥. أَعْنِي الَّتِي لَيْسَ يَخْفَى عَنْكَ ظَاهِرُهَا
إِذْ كَمْ هُنَالِكَ لِلْأَفْكَارِ غَيْرُ جَلِي

٦٦. فَمَا تَرَى ذَرَّةً مَخْلُوقَةً عَبَثًا
بَلْ هِيَ شَاهِدَةٌ لِلْوَاحِدِ الْأَزَلِي

٦٧. بِذَا تُنَادِي وَلَكِنْ لَيْسَ يَسْمَعُهَا
إِلَّا ذَوُو الْعَقْلِ وَالْإِحْسَانِ لِلْعَمَلِ

٦٨. بِقَوْلِهَا بِلِسَانِ الْحَالِ أَوْجَدَنِي
رَبٌّ قَدِيرٌ كَإِيجَادٍ لَهُ مِثْلِي

٦٩. كَذَاكَ نَفْسُكَ مَا إِنْ أَنْتَ مُوجِدُهَا
فَانْظُرْ بِعَقْلٍ سَلِيمٍ غَيْرِ مُخْتَبَلِ

[ش]: [١٥/ب] قد حث المصنف رحمه الله على النظر في أبيات كثيرة، فجعل هذه الأبيات كالفذلكة لما سبق، وهي ذكر الشيء مجملا بعد ذكره مفصلا.

قوله «في كل خلق» أي مخلوقات، «قد انطوت حكم» أي علوم، وهو على حذف مضاف، أي قد اسْتَتَرَتْ في مخلوقات الله تعالى أدلةُ علومٍ نظريةٍ، بأنْ جَعَلَ اللهُ تعالى في كل موجود دليلا على وجوب وجوده وأزليته وقدمه، بل في كل ذرة من ذرات العالم أدلة كثيرة على ذلك، تظهر

للمتبصر بعد التأمل وإن كان بعضها ظاهر الدلالة. كقوله[1] «**ولست عن دركها فهما بمنعزل**»؛ لأن إدراك ما أودع الله تعالى في المخلوقات من الحِكَم إنما هو مخصوصٌ بالإنسان لا بغيره؛ لأنه الخليفة[2].

(١) في ب «قوله».

(٢) من بديع شرح السنوسي قوله في التعليق على هذه الأبيات: (سَمَّى المؤلفُ علومَ التوحيد المستفادةَ من النظر في الكائنات حِكَمًا، إشارة إلى أنها أنفعُ العلوم وأَدَلُّها على إتقان العمل؛ لأنها مأمونة الغائلة، لا يُخشى منها ما يُخشى في سائر العلوم؛ لأنها تبعث على تعظيم جلال الله تعالى، وتعظيم أوامره، والخوف من عظيم غضبه، والشوق إلى التمتع بما لا نعيم يوازيه من رضاه ورؤية جمال ذاته. فلا خفاء أنّ إتقان الأعمال بإخلاصها لله تعالى، وتصفيتها من جميع الشوائب، هو طوعُ اليد لمن شرح الله صدره وسدَّدَه للظفر بمعرفته والاهتداء إليها بالنظر في عجائب مصنوعاته، ولهذا حصر سبحانه الخشية فيهم، فقال جل من قائل: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟﴾ [فاطر: ٢٨].

ويدل على أنَّ المرادَ بهؤلاء العلماءِ أهلُ المعرفة بتوحيده، المستدِلُّون على ذلك بشواهد مصنوعاته، ذِكْرُهُ تعالى لهم إثر توقِيفِهِ المكلفين على وجه الدلالة بأصناف مخلوقاته وما أودع كلَّ واحدٍ منها مِن جائز مكوّناته، فقال جل وعز: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ ثَمَرَٰتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهَا ۚ وَمِنَ ٱلْجِبَالِ جُدَدٌۢ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ ﴿٢٧﴾ وَمِنَ ٱلنَّاسِ وَٱلدَّوَآبِّ وَٱلْأَنْعَٰمِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ كَذَٰلِكَ﴾ [فاطر: ٢٧ ـ ٢٨]، ثم قال إثر ذلك: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟﴾ [فاطر: ٢٨].

فَدَلَّ على أن المرادَ بالعلماء الذين وَصَفَهُمْ بالخشية، وَنَفَى بطريقِ الحصر أن يكون لغيرهم خشية، العلماءُ بوجوه دلالة العوالم على حدوثها، ووجوب افتقارها إلى خالقها، والاعتبار باختلاف الكائنات مع جواز اتفاقها على أن لها مدبِّرا مختارا حكيما، لا يجانسها ولا يشبه شيئا منها، واسع القدرة والعلم، نافذ الإرادة والحكم.

وإذا ضممتَ مضمون هذه الآية ـ وهو أن علماء التوحيد والنظر في المصنوعات خاشون لربهم ـ إلى مضمون ما ذكره سبحانه في سورة «لم يكن» ـ وهو أن الخاشين لربهم هم خير البرية ـ لقوله تعالى بعد أن ذكرهم وذكر جزاءهم ﴿ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُۥ﴾ [البينة: ٨]، أنتج لك من الضرب الأول من الشكل الأول هذان الكلامان المتواتران المقطوع بصدقهما،=

قوله «أعني التي.. إلخ»: تفسير للحكم.

قوله «فما ترى ذرة مخلوقة عبثا.. إلخ»: جواب شرط محذوف، أي إذا نظرت وتفكرت في مصنوعات الله تعالى فما ترى ذرة مخلوقة عبثا. والذرة النملة الصغيرة أو الهَبَاءَة، والمراد بها[1] هنا أصغر مخلوق، أو أجزاء المخلوقات التي لا تتجزأ. والعبث ما لا فائدة فيه.

يعني إذا نظرت إلى العالم رأيت جميع ذَرَّاتِهِ ـ أي جميع أجزائه ـ شاهدة بوحدانيته تعالى وأزليته، وهي تنادي بذلك بلسان حالها، وذلك لحدوثها وافتقارها إلى الصانع القدير. قال الله تعالى: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: ٤٤]، والمراد بتسبيحهم تنزيه المولى العظيم [١٦/أ] والثناء عليه بما يجب له من عليِّ الصفات، وذلك بلسان الحال. وقال أهل الكشف: إنه بلسان المقال، وإنّ لكل فرد من أفراد العالم تسبيحا يغاير تسبيح الفرد الآخر، حتى قال بعضهم: إني سمعت تسبيحهم بأذني الصماخية.

قوله «بقولها»: متعلق بمحذوف يدل عليه الفعل السابق، تقديره تنادي بقولها. **وقوله «مثلي»**: مضاف إلى ياء المتكلم. **وقوله «كإيجادٍ له»**: نعت

= أن علماء التوحيد والنظر في المصنوعات هم خير البرية.

ونظمُ الدليل أن يقال: العلماء بالله العارفون بوجوه الاستدلال بمصنوعاته خاشون لله، بدليل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟﴾ [فاطر: ٢٨]، والخاشون لله هم خير البرية، بدليل قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِيَ رَبَّهُۥ﴾ [البينة: ٨]. فينتج العلماء بالله العارفون بوجوه الاستدلال بمصنوعاته هم خير البرية) اهـ. شرح الجزائرية للسنوسي، ص: (١٣٠ ـ ١٣١).

(١) ساقطة من أ.

لمصدر محذوف تقديره أوجدَني إيجادا، كإيجاده ما يماثلني[1] من العوالم في الحدوث والافتقار.

قوله «كذاك نفسك ما إن أنت موجدها»: كلمة «إنْ» زائدةٌ كافةٌ[2] لـ«ما» عن العمل. و«**مختبَل**» بفتح الباء معناه المختلّ، ومعنى البيت ظاهر. وهو مسوقٌ لبيان أن نداء النفس كنداء سائر الذرات بلسان حالها، وما سبق من ذكر النفس فهو مسوق لبيان وجه دلالتها على معرفة خالقها، فلا تكرار حينئذ. فكأنه لما كان الإنسان مختصر العوالم كلها كان نظره في نفسه مغنيا له عن النظر في العوالم كلها.

وقد قيل في هذا المعنى شعر[3]:

دَوَاؤُكَ فِيكَ وَمَا تَشْعُرُ ... وَدَاؤُكَ مِنْكَ وَمَا تُبْصِرُ
وَتَزْعُمُ أَنَّكَ جِرْمٌ صَغِيرٌ ... وَفِيكَ انْطَوَى الْعَالَمُ الْأَكْبَرُ
وَأَنْتَ الْكِتَابُ الْمُبِينُ الَّذِي ... بِأَحْرُفِهِ يَظْهَرُ الْمُضْمَرُ[4]

* * *

(١) في أ «يماثله».

(٢) في ب «كافية».

(٣) ساقطة من ب.

(٤) الأبيات للإمام علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه. وبقي منها بيت:

وَمَا حاجَةٌ لَكَ مِن خارِجٍ ... وَفِكْرُكَ فيكَ وَما تُصْدِرُ

وقد عمل عليها عبد اللطيف بن فتح الله المعروف بالمفتي فتح الله (ت ١٢٦٠هـ) تخميسا لطيفا لا يزال حبيس الرقاع مع بقية دواوينه.

[ص] ٧٠. إِنْ قُلْتَ أَطْنَبْتَ فِي حَثٍّ عَلَى نَظَرٍ
فَاكْفُفْ لِسَانَكَ عَنْ لَوْمِي وَعَنْ عَذْلِي

٧١. كَمْ قَدْ ذَكَرْتُ وَفِي الْقُرْآنِ أَنْتَ تَرَى
كَمْ كَرَّرَ الْآيَ حَتَّى زَادَ بِالْمُثُلِ

[ش]: الإطناب: كون اللفظ زائدا على أصل المراد لفائدة، والتطويلُ: [١٦/ب] زيادةٌ بلا فائدة، ولذا[١] كان قبيحا، ولا شك أن ما زاده الشيخ لفائدة، وهي تثبيتُ المعنى المقصود في الذهن لإفادة المعرفة بالله تعالى، التي تتوقف عليها سعادة الدار الآخرة.

قوله «كم»: استفهامٌ لتقليل[٢] ما ذكره بالنسبة إلى ما ذكر في القرآن من الحث على النظر.

وقوله «حتى زاد بالمثل»: يعني لم يكتفِ سبحانه بالحث على النظر حتى زاد بالمثل. كقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَٱسْتَمِعُواْ لَهُۥٓ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ لَن يَخْلُقُواْ ذُبَابًا وَلَوِ ٱجْتَمَعُواْ لَهُۥ وَإِن يَسْلُبْهُمُ ٱلذُّبَابُ شَيْـًٔا لَّا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ ٱلطَّالِبُ وَٱلْمَطْلُوبُ ﴿٧٣﴾ مَا قَدَرُواْ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ إِنَّ ٱللَّهَ لَقَوِىٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحج: ٧٣، ٧٤]. ففي ذلك إرشاد للخلق لأن يجعلوا معظم همتهم[٣] واشتغالهم في [تعلم علم التوحيد وتعليمه][٤].

(١) في ب «وكذا».

(٢) في ب «لتعليل».

(٣) في ب «هممهم».

(٤) في أ «تعليم التوحيد وتعلمه».

الغفلة والمعصية ظلمة تحجب أنوار العلوم

[ص] ٧٢. إِنْ قُلْتَ لَيْسَ كِتَابُ اللهِ ذَا سَأَمٍ
فَلَيْسَ [نَخْشَى الَّذِي نَخْشَاهُ مِنْ مَلَلٍ][(١)]

٧٣. فَإِنَّ الِاطْنَابَ فِي ذَا الْبَابِ مُغْتَفَرٌ
كَيْ يُوقِظَ الْغَافِلَ الْمَغْرُورَ بِالْأَمَلِ

٧٤. لِأَنَّ غَفْلَتَنَا غَطَّتْ بَصَائِرَنَا
نَحْكِي بِهَا هُمَّلَ الْأَنْعَامِ فِي الْهَمَلِ[(٢)]

٧٥. قُلُوبُنَا قَدْ قَسَتْ مِنْ رَيْنِ مَا اكْتَسَبَتْ
مِنَ الْمَآثِمِ لَا تَخْشَى مِنَ الزَّلَلِ

٧٦. فَنَسْأَلُ اللهَ رَبِّي حُسْنَ خَاتِمَةٍ
بِلَا امْتِحَانٍ لَنَا فِي مَوْقِفِ الْوَجَلِ[(٣)]

[ش]: هذا جوابُ[(٤)] سؤالٍ نشأ من البيتين السابقين، وهو أنك قِستَ كلامك على كلام الله تعالى، وكلامه قديم لا يُمَلُّ سماعُه، وكلامك حادث يُمل.

وحاصل الجواب: [الاعتراف بأنه][(٥)] يُمَلُّ، ولكنّ الضرورة أحوجت

(١) في أ «تخشى الذي تخشاه»، وفي ط وم١ كما أثبتناه، وفي م٢ «دخل» بدل «ملل».

(٢) في م٢ «العمل».

(٣) في ب «وجل»، وفي م٢ «الأجل».

(٤) ساقطة من ب.

(٥) في أ «أنه».

إليه؛ لأن الغفلة استولت على النفوس حتى غطت البصائر، بسبب طول الأمل والانهماك [١٧/أ] على الشهوات، فَعَمِيَتْ عن إدراك المعارف القدسية والحكم الربانية. [وحالَ بينها][(١)] وبين إبصارِ مَراشِدِها غشاوةُ الخطايا ورينُ الذنوب، حتى صارت في عدم الإصغاء إلى المواعظ كالحيوانات الماشية على وجهها من غير راع يرعاها، بسبب غفلة العقل الذي هو كالراعي للنفس والجوارح. وهو معنى قول المصنف «**نحكي بها همل الأنعام**»؛ لأن «همّل» بتشديد الميم: جمعُ «هاملٍ»، وهو الماشي على وجهه من غير راع يرعاه ويحفظه من الآفات.

قوله «وليس يخشى الذي تخشاه من ملل»: أي ليس يخشى أحد من كلام الله [ما نخشاه مِن مللِ كلامك][(٢)].

قوله «المغرور بالأمل»: الأمل في اللغة الرجاء. والمراد به هنا إما رجاء طول الحياة، وهو لا شك أنه مذموم مع الأعمال السيئة، وإما رجاء النجاة في الآخرة، وهو أيضا مذموم إذا لم يكن مع الأعمال الصالحة، لما ورد في الحديث عنه ﷺ: «الكيِّس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت، والأحمق من أتبع نفسه هواها وتمنى على الله»[(٣)].

قوله «قلوبنا قد قست من رين ما اكتسبت»: الرين سوادٌ وظُلْمَةٌ تحيط

(١) ساقطة من أ.

(٢) في ب «كالذي نخشاه من الملل من كلامك».

(٣) من حديث شداد بن أوس. أخرجه أحمد في المسند (١٧١٦٤)، والترمذي (٢٤٥٩) وقال: حديث حسن. والحاكم (١٩١) في المستدرك وقال: صحيح على شرط البخاري. وتعقبه الذهبي في التلخيص قائلا: لا والله ـ يعني ـ ليس على شرط البخاري كما قال الحاكم. أبو بكر بن أبي مريم واهٍ، اهـ. قلت: وأخرجه غيرهم كذلك.

بالقلب بمحل العقل منه، حتى يصير كالميت لا يتألم بما تعمله الجوارح من أسباب المعاطب، ويصير كالْمُولَهِ لا يعرف معروفا ولا ينكر منكرا. وسببُ الرين اقتراف المعاصي شيئا بعد شيء من غير توبة.

فكأنّ كل معصية نارٌ تَرِد على القلب تُيْبِسه وتزيل منه الرطوبة واللين الذي يجده المؤمن الطيب، ويتأثر به القلب عند سماع [١٧/ب] ذكر الله تعالى، ثم يَسْوَدُّ بعد[١] ذلك بدخان نار المعاصي. وهذا ضد ما تتصف به الأعمال الصالحة ـ التي هي فعل المأمورات واجتناب المنهيات ـ من تَلْيِينِ القلب وسَقْي شجرة الإيمان المغروسة فيه.

قال السيد الشريف[٢]: (الران: هو الحجاب بين القلب وعالم القدس، باستيلاء الهيئات النفسانية والظلمات الجسمانية، بحيث ينحجب عن أنوار الربوبية بالكلية)[٣]. انتهي

قلت: وكما أن القلب يتصف بالظلمة ـ المعبَّر عنها بالران ـ بسبب المعاصي، كذلك يتصف بسبب الطاعات بالنور المقذوف فيه، الداعي إلى الحق، المنتِج للتجافي عن دار الغرور، والإنابة إلى دار الخلود، والاستعداد للموت قبل نزوله، كما قال ﷺ عن الحق تعالى: «لَا يَزَالُ الْعَبْدُ يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ

(١) في ب «مع».

(٢) السيد الشريف علي بن محمد بن علي الحنفي الجرجاني، علامة دهره، صنو العلامة سعد الدين التفتازاني ومعاصره، وكانت بينهما مباحثات ومحاورات مشهورة في مجلس تيمورلنك؛ وإليهما انتهت الرياسة في العلوم، وكل من جاء بعدهما عيال عليهما، ولد سنة ٧٤٠هـ وتوفي سنة ٨١٦ بشيراز. انظر: بغية الوعاة (٢/١٩٦)، والضوء اللامع (٣/١٣١)، والبدر الطالع (١/٤٦٦).

(٣) التعريفات، للشريف الجرجاني، ص: (١٤٦).

بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِى يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِى يُبْصِرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِى يَبْطُشُ بِهَا، وَرِجْلَهُ الَّتِى يَمْشِى بَهَا، وَلَئِنْ سَأَلَنِى عَبْدِى أَعْطَيْتُهُ، وَلَئِنِ اسْتَعَاذَنِى لأُعِيذَنَّهُ»[1].

وحسن الخاتمة هو الممات على الإيمان. والمراد من الامتحان في الموقف المناقشةُ في الحساب، بأن تُقَرَّرَ عليه ذنوبه ثم يؤاخَذ بها.

** ** **

(١) رواه البخاري في الصحيح برقم (٦١٣٧)، باب التواضع.

[ص]:

فصل

فِيمَا يَجِبُ مِنَ الْوُجُودِ لِلْإِلَهِ الْمَلِكِ[1] الْمَعْبُودِ

٧٧. اعْلَمْ[2] بِأَنَّ وُجُودَ اللهِ قَدْ شَهِدَتْ
بِهِ الْبَرَاهِينُ فَلْنُقْصِرْ وَلَا نُطِلِ

٧٨. فَكَيْفَ يَخْفَى وُجُودُ اللهِ يَا عَجَبًا
لِجَاحِدٍ مِنْ ظَلَامِ الْكُفْرِ فِي ظُلَلِ

٧٩. لَوْ لَمْ يَكُنْ هَوَ لَمْ تُوجَدْ[3] وَلَا وُجِدَتْ
أَنْوَاعُ [مَخْلُوقِهِ الْمَرْئِيِّ][4] بِالْمُقَلِ

٨٠. أَوْ غَابَ عَنَّا وَلَمْ تَشْهَدْهُ أَعْيُنُنَا
وَالْمِثْلُ كَالْمِثْلِ فِي الْمَعْقُولِ مِنْ جَدَلٍ[5]

٨١. فَوَاجِبٌ كَوْنُهُ قَطْعًا بِلَا عَدَمٍ
سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى جَلَّ عَنْ مَثَلِ

٨٢. وَجَائِزٌ مُمْكِنٌ مَا كَانَ مِنْ عَدَمٍ
[١/١٨أ]وُجُودُهُ عِنْدَ ذِي عَقْلٍ مِنَ الْمِلَلِ

(١) زيادة في أ، وم١، دون ب، وم٢.
(٢) في م١، وم٢، وط «واعلم».
(٣) في ط «نوجد».
(٤) في ب، وم٢ «مخلوقة للمرء».
(٥) في أ، وب «بدل».

توقّف وجود العالم على وجوب وجود الصانع

[ش]: أشار في هذه الأبيات إلى توقُّفِ وجود العالم على وجود الصانع، وإلى كون ذلك الصانع واجب الوجود.

ولا بد لإثباتِ ما ذُكر من مقدمات، فنقول:

اعلم أن كل ما يشار إليه بالإشارة الحِسِّيَّة فهو دليلٌ قطعيٌّ على وجودِ واجبِ الوجودِ تبارك وتعالى؛ لأنّ كلَّ جرمٍ فهو متصفٌ بشيء من الصفات والأعراض مع جواز اتصافه بأضدادها؛ لأن اتصافه بها ليس لذاته، وإلا لَتَسَاوَى العالمُ في الصفات والأعراض، [لأن العالم متساوٍ في الجوهر ـ كما هو مذهب أبي الحسن الأشعري][1] ـ، فاتصافه بصفةٍ دون اتصافه بضدها يدل على حدوث تلك الصفة.

وكل ما اتصف بالحوادث فهو حادث؛ لأنه على تقدير كونه قديما، إن اتصف بها في القدم لزم أن تكون قديمة وحادثة[2]، وهو اجتماع النقيضين. وإن اتصف بها حين حدوثها لزم أن يكون موجودا في الأزل بدونها، ووجودُ الشيء بدون صفاته كلها محال؛ لأن من جملة[3] صفات الجرمِ المقدارَ والحركةَ والسكونَ وكونَه في زمان ومكان.

(١) ساقط من ب.

(٢) في أ «وحادث». ولزوم قدمها وحدوثها ـ أي الصفة ـ لأننا فرضناها صفةً لقديم وهي قديمة، والحال أن الموصوف بها قابل للاتصاف بها وبضدها. وقد عُلم بالضرورة أن هذا يحتاج لتخصيصِ مخصِّص، وكلُّ ما ناله التخصيص فهو حادث مفتقر لمن يخصصه. فتكون الصفة قديمة على حسب الفرض، وحادثة بالضرورة لكونها مخصَّصة. وهذا اجتماعٌ للضدَّين، وهو محال.

(٣) ساقطة من أ.

القولُ بحوادث لا أول لها باطلٌ

ـ **فإن قلتَ**: نختار[1] الشق الأول، وهو اتصاف الجرم بالحوادث في القدم. وقولُه لزِم أن تكون قديمة وحادثة غيرُ مسَلَّم، كما تقول الفلاسفة في الأفلاك إنها قديمة وحركاتها حادثة.

قلتُ: قولُ الفلاسفة لا يرضى به عاقل؛ لأنهم مذعنون أن جميع حركات الفلك حادثة، [١٨/ب] بمعنى أن كل فرد منها كان بعد أن لم يكن، مع أنهم يزعمون أن هذه الأفراد من حيث المجموع لا أول لها، وهو باطل بالضرورة؛ لأننا إذا ركّبنا قياسا من الشكل الأول وقلنا: إن كل فرد من أفراد الحركة كان بعد أن لم يكن، وكل ما كان كذلك فله أول،[2] فجميع حركات الفلك لها أول، وكل ما كان له أول فهو مسبوق بالعدم، فجميع حركات الفلك مسبوقة بالعدم، فلا يتصف بها الفلك في القدم على تقدير قدمه، وهو المطلوب[3].

(١) ساقطة من ب.

(٢) في هذا الموضع من أ «أن ينتج أن» ولا يستقيم معها السياق.

(٣) هذه هي المسألة المسماة عند العلماء بمسألة حوادث لا أول لها. وأقرب الأدلة في إبطال القول بها أن يقال: إذا كان كل فرد من أفراد الحوادث حادثا في نفسه فعدمُ جميعها ثابت في الأزل، وهو الدليل الذي ذكره الشارح، ثم لا يخلو إما أن يقارن ذلك العدمَ فردٌ من أفراد الحادثِ أوْ لا، فإن قارنه لزِم اجتماعُ وجودِ الشيء وعدمُه، وذلك مستحيل بضرورة العقل، وإن لم يقارنْ ذلك العدمَ شيءٌ من الأفراد الحادثة لزِم لجميعها أولٌ وخلوُّ الأزل عن جميعها وهو المطلوب.

ويقال في إبطاله كذلك: إنه يلزم عليه انقضاء ما لا ينقضي، وبيانه: أنهم مجمعون معنا على وجود حادثٍ آنيٍّ، لكنهم زعموا أنه مسبوق بحوادث لا أول لها، فكأنهم اشترطوا لوجود الحادث الآنيِّ أن ينقضيَ قبله عددٌ لا نهائي من الحوادث، لكنَّ انتهاء ما لا يتناهى محالٌ، ويلزم عليه استحالة وجود الحادث الآني، لتوقُّف وجوده على محالٍ، ولكن الحادث الآنيَّ قد ثبتَ وجودُ بالمشاهدة، فبطل قولهم بحوادث لا أول لها. =

فإذا ثبت الحدوث لجميع الممكنات لزم أن يكون لها فاعل، ويجب أن يكون هذا الفاعل قديما؛ إذ لو كان حادثا لاحتاج إلى فاعل. ثم ننقل هذا الكلام إلى الفاعل، فإما[1] أن يدور أو يتسلسل، والدور والتسلسل باطلان كما بُيِّن في المطولات.

وإذا كان فاعلها قديما، كان وجودُه لا من غيره، وهو معنى واجب الوجود. فثَبَتَ بالبرهان حدوثُ العالم ووجوبُ وجودِ الحق تبارك وتعالى. وأشار إلى هذا بقوله «**فواجب كونه**».

وقوله «وجائز ممكن ما كان من عدم.. إلخ»: يعني أن الجائز وهو المعبَّر عنه بالممكن هو المسبوقُ وجودُه بالعدم.

واعلم أن وجود الحق تعالى ما خفي على أحد، إلا على طائفة قليلة من الفلاسفة، قالوا إن العالم غير محتاج إلى الصانع، وأن حدوثه[2] أمرٌ

= وقد أشار الفاضل الشيخ نزار حمادي في تحقيقة لشرح الديماني على السنوسية الكبرى إلى ما ذكره العلامة الدسوقي في حاشيته على شرح السنوسي لعقيدته الكبرى (مخطوط)، قال: لخَّص العلامة الدسوقي وجوه استحالة حوادث لا أول لها، فقال: الحاصل أنه لو وجد حوادث لا أول لها، لزم عليه محالات ثلاثة: الأول: اجتماع الوجود والعدم ـ كما سبقت الإشارة إليه ـ. والثاني: اجتماع الأزلية والحدوث، حيث زعموا أن النوع أزليٌّ ولكن أفراده حادثة، لكن النوع لا يوجد في الخارج إلا في أفراده، وقد سبقت الإشارة إليه أيضا. والثالثُ: تقرُّرُ سابقٍ ومسبوق في الأزل، لأنهم زعموا تعاقب هذه الحوادث، فيكون المتقدم منها على ما بعده سابقا له والمتأخر عن سابقه مسبوقا به ضرورة، كيف والفرض أن النوع أزلي، اهـ، بتصرف. انظر: شرح العقيدة الكبرى لأحمد بن العاقل الديماني هامش رقم (١)، ص: (٦٨).

قلت: وللعلماء أدلة أخرى على إبطال هذا القول، كدليل التطبيق وغيره، وفيما ذُكر كفاية.

(١) في ب «فيلزم».

(٢) يعني العالم.

اتفاقيٌّ. وأشار المصنف إلى هذه الطائفة بقوله «**يا عجبا لجاحد من ظلام الكفر في ظُلَل**»، والظلل جمع ظُلة، [١٩/أ] وهي هنا السحابة الْمُظِلَّة.

قوله «لو لم يكن هو لم توجد ولا وجدت.. أنواعُ مخلوقِهِ المرئي بالمُقَل»: يعني أن الحوادث مفتقرةٌ إلى الفاعل ضرورةً؛ لأنها مسبوقة بالعدم، والمسبوق بالعدم لا يقتضي لذاته وجودا ولا عدما.

قوله «أو غاب عنا.. إلخ»: معطوف على المرئي؛ لأنه بمعنى الذي رُئِيَ، يعني أن ما غاب عنا من الموجودات حالُه كحال المرئي في الاحتياج إلى الفاعل؛ لأنه حادثٌ أيضا بالدليل الذي مرّ. فثبت أنه لولا وجودُه تعالى لما وجد شيءٌ [من الحوادث مطلقا][1].

الاستدلال بحدوث بعض الممكنات على حدوثِ بقيتها، واحتياجِها جميعا إلى واجب الوجود تعالى

[ص] ٨٣. **وَقَدْ مَضَى الْقَوْلُ فِي وَجْهِ الدَّلِيلِ بِمَا**
قَدْ أَنْزَلَ اللهُ نَصًّا غَيْرَ مُحْتَمِلِ

٨٤. **فَبِاعْتِبَارٍ بِمَخْلُوقَاتِهِ قَطَعَتْ**
ذَوُو النُّهَى بِوُجُودِ الْخَالِقِ الْأَزَلِي

٨٥. **لَكِنْ ذَوُو[2] الْجَهْلِ كَالْأَنْعَامِ مُهْمَلَةٍ**
مَنْ يُضْلِلِ اللهُ لِلتَّوْفِيقِ لَمْ يَنَلِ

[ش]: مضمون هذه الأبيات قريب من مضمون الأبيات التي قبلها،

(١) ساقط من أ.

(٢) في م١، وط «ذا»، وفي م٢ «ذو»، فتكون «لكنّ» بالنون المشددة، وما أثبته هو الصواب، وسيأتي في الشرح التعبير بنفس اللفظ «ذوو».

إلا أن الأول لبيان توقف وجود العالم على واجب الوجود، وهذه لبيان أنّ الطريقَ الموصلَ لمعرفةِ[1] وجودِه تعالى هو الاعتبارُ في مخلوقاته جل وعلا، أي النظر فيها، وهو ملاحظة الأمور المعلومة لتحصيل الأمور المجهولة.

قوله «فباعتبار..إلخ»: يعني يُستَدَل بحدوث بعض مخلوقاته على حدوث[2] البعض الآخر، ثم بحدوث الجميع على وجوب وجوده تبارك وتعالى[3].

ووجه الاستدلال: أننا إذا نظرنا إلى الجرم وجدناه[4] إما متحركا أو ساكنا، وهاتان الصفتان لا يمكن انفكاك الجرم عنهما، وهما حادثتان، زائدتان على الجرم بالضرورة. ويلزم من اتصاف الجرم [١٩/ب] بالحوادث أن يكون حادثا؛ لِما مر من أنه لو كان قديما لَلَزِم إما خلوّه عنها أو قدمها[5]. وخلوه عنها باطل؛ لأنه يلزم أن يكون لا متحركا ولا ساكنا. وكذا قدمها؛

(١) في ب «إلى معرفة».

(٢) ساقطة من ب.

(٣) الاستدلالُ بحدوث بعض المخلوقات على حدوث البعض الآخر: إما أن يُراد به الاستدلالُ بحدوث الأعراض على حدوث الأجرام التي هي محلٌّ لها كما أشار الشارح في ظاهر كلامه، وهو مبنيٌّ على القول بأن العالم جواهر وأعراض ولا شيء غير ذلك. ويمكن أن يُعتَرض على هذا الدليل بمنع انحصار العالم في الجواهر والأعراض، كقول من أثبتوا المجردات. ويجاب عنه بطلب الدليل على وجودها.

ـ أو يُرَادَ به الاستدلالُ على حدوث العالم بالتماثل بين المخلوقات في الإمكان، فإن كل ما سوى الله تعالى قد ثبت بالدليل أنه لا يكون إلا ممكنا، والممكن لا يقتضي الوجود لذاته، بل يحتاج إلى مُخَصِّصٍ يُرَجِّحُ وجودَه على عدمه. وكل ما يحتاج إلى مخصص فهو حادث، ولا يَقدحُ في هذا الدليلِ القولُ بادعاءِ وجود المجردات أو غيرها من الممكنات مما ليس جسما ولا عرضا.

(٤) في ب «رأيناه»

(٥) في أ، وب في هذا الموضع كلمة «لأنها» ولا معنى لها هنا.

لأنها حادثة، والحدوث والقدم لا يجتمعان بالضرورة.

قوله «لكن ذوو الجهل كالأنعام مهملة»: يعني أن دلالة العوالم على وجوب وجوده تعالى، ووجوب وحدانيته، وباقي صفاته، في غاية الوضوح لذوي العقول.

وأما ذوو الجهل فهم كالأنعام في انطماس البصيرة لعدم توفيقهم، فلا يصير لهم شيءٌ من العوالم دليلا على الله ولا[1] على رسالة رسله. خاضوا في بحر الضلالة حتى صاروا[2] ينظرون إليك وهم لا يبصرون[3].

(١) ساقطة من ب.

(٢) في أ «وضلوا» بعد قوله حتى صاروا. ولا معنى لها هنا إلا أن تكون سقطت من ب وأن الأصل «حتى ضلوا وصاروا.. إلخ».

(٣) انتهى الشارح في هذا الموضع من التعليق على ما يخص إثبات وجود الباري تبارك وتعالى. وهنا زيادة وتفصيل ينبغي ذكرهما: وذلك أولا: أن يُعلَم أن العالَم ـ وهو كل ما سوى الله تعالى ـ مفتقرٌ محتاجٌ إلى الواجب سبحانه. وهل علة احتياجه هي الإمكان أو الحدوث؟ فالفلاسفة وبعض المتكلمين يقولون: إن علة الاحتياج هي الإمكان. وجمهور المتكلمين يقولون: إن العلة هي الحدوث.

والإمكانُ هو استواء طرفَي الوجود والعدم بالنسبة للممكن، وأما الحدوث فهو الوجود بعد العدم، فكلُّ حادثٍ ممكنٌ، لاستواء طرفي الوجود والعدم بالنسبة له. ولكنّ الممكن عند الفلاسفة قد لا يكون موجودا بعد العدم، لجواز أن يكون القديمُ علةً فيه، والعلة لا تتخلف عن معلولها. فالذي يقول من المتكلمين إن علة الاحتياج هي الإمكان لا يوافق الفلاسفة على أن الممكن قد يكون قديماً، ولكن يوافقهم فقط على أن العلة هي الإمكان، بمعنى استواء طرفي الوجود والعدم بالنسبة للحادث.

إذا تقرر هذا، **فللمتكلمين طريقان في تقرير دليل الوجود**: أحدهما طريق الإمكان، والثاني طريق الحدوث. والطريقان قريبان من بعضهما، إلا أن طريق الحدوث لا يتم إلا ببيان أن الحادث يستوي وجوده وعدمه، فلا بد من مرجِّح يرجّح أحد طرفيه، فالمسألة في نهايتها ترجع إلى الإمكان. =

.

= **وتقرير الدليل على طريق الإمكان أن يقال:** العالَمُ ممكنٌ يستوي وجودُه وعدمُه، فلا بد له من مرجح يرجح أحد المتساويين؛ لاستحالة الترجُّح بلا مرجح بداهةً. ولا جائز أن يكون المرجِّح ممكنا؛ لأنه لو صلح مرجحا لغيره لصلح أن يكون مرجحا لنفسه، فيكون الشيء علة نفسه وهو باطل.

وتقريره على طريقة الحدوث أن يقال: العالم حادثٌ، وكل حادث لا بد له من محدث، وهو الله الواجب الوجود؛ لأن المحدِث للعالم يجب أن يكون غير العالم، والعالم ممكن، فالله يجب أن يكون واجب الوجود؛ لأنه لو كان ممكنا لاحتاج إلى من يحدثه.

والمقدمة الأولى وهي قولنا: «العالم حادث» نظريةٌ وليست بديهية، أي تحتاج إلى إقامة البرهان عليها. والمقدمة الثانية وهي قولنا: «كل حادث لا بد له من محدث» تقترب من البداهة، ويمكن الادعاء بأنها بديهية، والاستدلال عليها يسير. فيبقى محل النظر هو المقدمة الأولى التي فيها ادعاء حدوث العالم. انظر: توضيح العقائد لعبد الرحمن الجزيري، ص: (٧١ ـ ٧٢) بتصرف.

والأصول التي ينبني عليها برهان حدوث العالم سبعة:

الأول: إثباتُ زائدٍ على الأجرام تتصف به هو الأعراض، كالحركة والسكون وغيرها. وإثباته ضروري؛ إذ ما من عاقل إلا وهو يحس أن في ذاته صفات زائدة عليها. **الثاني:** إبطال قيام هذا الزائد ـ أي العَرَض ـ بنفسه. **الثالث:** إبطال انتقال العرَض. ودليل الثاني والثالث: أن العرض لو قام بنفسه أو انتقل لزِم قلب حقيقة العرض، فإن الحركة مثلا حقيقتها انتقالُ جوهرٍ من حيز إلى حيز، ولو قامت بنفسها أو انتقلت هي لزِم قلب هذه الحقيقة، أي تصير الحركة جوهرا وهو باطل. **الرابع:** إبطال كُمُونِه وظهوره. لأن القول بالكمون والظهور يؤدي إلى الجمع بين النقيضين في المحل الواحد، كالحركة مثلا لو قيل إنها كانت كامنة في محلها ثم ظهرت، فمعناه أن محلها كان ساكنا وهي ـ أي الحركة كامنة فيه ـ، ثم ظهرت وأصبح متحركا، وهو باطل لكون الجرم إما ساكنا لا حركة فيه أو متحركا لا سكون فيه. **الخامس:** استحالة عدم القديم، ووجْهُه أن الفرض هو قِدَمُ هذا الزائد الذي هو العرض، ولو انعدم لكان وجوده جائزا، والجائز لا يكون وجوده إلا محدثا، فيكون هذا القديم محدثا، وهو تناقض. وقد شوهد تغيّر الأعراض، فَفَرْضُ قدمها باطل. **السادس:** إثبات كون الأجرام لا تنفك عن ذلك الزائد الذي هو العرض، وثبوته ضروري؛ لأنه لا يُعقل كون الجرم منفكا عن الحركة والسكون معا، فهو إما متحرك وإما ساكن. **السابع:** استحالة حوادث لا أول لها. وقد سبق إبطاله.

قال الله تعالى في حقهم: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَّا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَّا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَّا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ [الأعراف: ١٧٩].

أنواع الشرك وأحكامها

[ص] ٨٦. وَمِثْلُهُمْ كُلُّ ذِي شِرْكٍ وَإِنْ نَسَبُوا
لِلدِّينِ أَنْفُسَهُمْ كَفِّرْ ولا تُقِلِ

٨٧. مِثْلَ النَّصَارَى[1] عَلَى التَّثْلِيثِ دِينُهُمُ
بِالِاتِّحَادِ وَزُورِ الْإِفْكِ وَالْخَطَلِ

[ش]: أراد بذوي الجهل فيما مضى من الأبيات: الجاهلينَ الذين لا يُثْبِتُونَ وجودَ الحق تعالى، وأراد بقوله «ومثلهم»: الذين أثبتوا وجود الحق، ولكن جعلوا له شريكا. فجعل الذين أشركوا والذين لم يثبتوا وجود الحق في الجهالة سواء.

كالنصارى القائلين بأنّ الإلهَ الواحدَ مركبٌ من آلهةٍ ثلاثة، وهي الوجود والعلم والحياة، والمجوسِ القائلين بأن في الوجود [٢٠/أ] إلهين اثنين، الواحدُ خالقُ الخير والآخر خالق الشر، وكعبدة الأصنام القائلين ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى.

ولا حاجة إلى ذكر تفاصيل اعتقاداتهم ولا إلى الرد عليهم، لأنه لا يليق بهذا المختصر، مع [أن الرد عليهم][2] قليل الفائدة. وهذه الأنواع من الشرك كفرٌ.

(١) في م٢ «النصاير»!.
(٢) في أ «أنه».

وأما شرك الأسباب، وهو إسناد الفعل لها[1] على سبيل الحقيقة، كاعتقاد أن الطعام يُشبع، والسكين تقطع، والنار تحرق، وأمثال ذلك، فهو فسقٌ وبدعةٌ بالاتفاق، [إن اعتقد أن تأثيرها بقوةٍ أودعها الله فيها][2]، وفي كفره قولان. وإن اعتقد أن[3] تأثيراتها بطباعها فهو كفر بالاتفاق.

ومِن شرك الأسباب: اعتقادُ تأثير القوة الحادثة، فهو فسقٌ إن اعتقد أن الله تعالى قد أودع فيه قوة، وبها يقدر على فعل الخير والشر، وهذا مذهب المعتزلة.

وأما أهل السنة والجماعة فإنهم يعتقدون أن الأفعال كلها مسندة إلى الله تعالى ﷻ، بلا واسطة من طعام أو سكين أو نار وقدرة حادثة وغير ذلك؛ لأن الذي يراه الجاهلُ واسطةً هو فعلٌ من أفعال ذي الجلال، لِما سبق من أن العالمَ وهو ما سوى الله حادثٌ أوجده القادر المقتدر لا من شيء. فما في الوجود شيء إلا وهو إما صفة من صفاته أو فعل من أفعاله.

فإذا تحقق هذا فأين الوسائط، ومن أين لها التأثير، سواء كان على سبيل الاستقلال أو على سبيل التوسط.

فإن قلتَ: هل يُعدُّ من الشرك الرياءُ، وهو العمل لغير الله تعالى؟ وإذا كان شركا، فهل [٢٠/ب] هو كفرٌ أم فسق؟

قلتُ: ذكر السنوسي رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى أنه فسق لا كفر، بالإجماع. ولهذا سمّوه

(١) الضمير في «لها» عائد على الأسباب.

(٢) ساقطة من أ.

(٣) ساقطة من أ.

بالشرك الأصغر[1].

(١) **قال السنوسي**: يدخل في قول المؤلف: «كل ذي شرك» أنواعُ الشِّرك الخمسة وهي:

١ ـ **شرك الاستقلال**: كشرك المجوس المثبتين لإلهين مستقلين، أحدهما مستقل بإيجاد كل خير، والثاني مستقل بإيجاد كل شر. وحكم معتقِدِه الكفر.

٢ ـ **وشرك التبعيض**: وهو تركيب الإله من آلهة، كشرك النصارى، لتركيبهم الإله من ثلاثة أقانيم: وهي أقنوم الوجود، وأقنوم العلم، وأقنوم الحياة، فقالوا كل واحد منها إله، فهي آلهة ثلاثة، ومجموعها أيضا إله واحد. وحكمه كسابقه.

٣ ـ **وشرك التقريب**: كشرك أوائل الجاهلية، لقولهم في آلهتهم التي عبدوها من دون الله ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَآ إِلَى ٱللَّهِ زُلْفَىٰٓ﴾ [الزمر: ٣]. وهو كفر أيضا.

٤ ـ **وشرك التقليد**: كشرك أواخر الجاهلية لقولهم فيما عبدوه من الأوثان: ﴿إِنَّا وَجَدْنَآ ءَابَآءَنَا عَلَىٰٓ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم مُّقْتَدُونَ﴾ [الزخرف: ٢٣]. وهو كفر.

٥ ـ **وشرك الأسباب**: وهو إسناد الفعل والتأثير على سبيل الحقيقة إلى الأسباب العادية، كاعتقاد أن الطعام يُشبع والماء يروي والسكين يقطع والثوب يستر والنار تحرق، وأن القدرة الحادثة التي في الحيوان بها يتحرك ويسكن ويقعد ويمشي، إلى غير ذلك من التصرفات على سبيل الحقيقة في جميع ذلك. ولا خفاء أنه فسق وبدعة، وقد وقع الخلاف في كفر معتقده.

والذي نقله ابن دهاق في شرح الإرشاد: أن من اعتقد في الأسباب العادية أنها تؤثر فيما قارنها من الكائنات بطباعها فلا خلاف في كفره، ومن اعتقد أن تأثيرها فيما قارنها إنما هو بقوة وخاصية خلقها الله تعالى فيها، ولو نزع منها تلك القوة لم تؤثر فهذا فاسق مبتدع باتفاق، وفي كفره قولان. قال: ونظيرُ هذا القسم ـ في الاتفاق على فسق وبدعية معتقِده ووقوع الخلاف في تكفيره ـ اعتقادُ أن القدرة الحادثة التي يخلقها الله تعالى في الحيوانات هي المؤثرة في أفعالهم، إما مباشرة أو تولُّدا على وفق إرادتهم. وظاهر كلام صاحب المتن أن النوع الخامس ـ وهو شرك الأسباب ـ كفرٌ من غير تفصيل، وذلك صحيحٌ بناء على أحد القولين، ويحتمل أن يكون مرادُ المؤلفِ بالشركِ شركَ الأنواعِ الأربعة الأُوَل المتَّفَقِ على أنها كفر، لأنها هي التي يصدق عليها الشرك عرفا.

٦ ـ وأما القسم السادس من الشرك وهو **شرك الأغراض** المسمى بالرياء والشرك الأصغر: وهو العمل لغير الله تعالى، فهذا فسق وليس بكفر بإجماع، فيجب أن يخرج هذا القسم=

[ص] ٨٨. كَـذَا الْيَهُـودُ وَإِنْ هُـمْ وَحَّـدُوا كَفَـرُوا
بِـاللهِ مِـنْ جِهَـةِ التَّكْـذِيبِ بِالرُّسُـلِ

٨٩. إِذْ صَدَّقُوا الْبَعْضَ دَونَ الْبَعْضِ مِنْ حَسَدٍ
فَـالْقَوْمُ عَقْلُهُـمُ فِـي الْمَكْـرِ وَالْحِيَـلِ

٩٠. عُمْـيُ الْبَصَـائِرِ لَا تَطْمَـعْ بِرُشْـدِهِمُ
عَمَـى الْبَصَـائِرِ أَدْهَـى مِـنْ عَمَـى الْمُقَـلِ

[ش]: أشار إلى بعض اليهود، وإلا فأكثرهم مشركون كالذين ذكرهم قبل. قال تعالى: ﴿وَقَالَتِ ٱلْيَـهُودُ عُـزَيْرٌ ٱبْنُ ٱللَّهِ﴾ [التوبة: ٣٠]. والبعض المشار إليهم وإن[١] كانوا غير مشركين، إلا أنهم كذّبوا برسالة أشرف الرسل محمدٍ ﷺ، وبرسالة عيسى عليه السلام، فلا ينفعهم[٢] توحيدهم. وهذا معنى قول المصنف: «**صدقوا البعض دون البعض**».

قوله «من حسد»: أي لأجل حسدهم. **قوله «فالقوم.. إلخ»**: أي اليهود أَصْرَفُوا عقولهم وهمتهم في المكر والحيل، حتى إنهم بلغوا[٣] في المكر غايته، فآمَن منهم مَنْ آمَنَ ظاهرا ليطفئوا نور الله بأفواههم، والله متم نوره ولو

= من العموم الذي ذكره المصنف. وقرينة خروجه من عموم لفظه أن كلامه إنما هو في العقائد، وما يجب لمولانا جل وعلا من الصفات، فيكون مراده بالشرك إنما هو الشرك في ذلك بأن يعتقد ثبوت خاصة من خواص الإله لغيره من المخلوقات، والمرائي شركُه إنما هو شركٌ في الغرض من العبادة لا في شيء مما يجب لمولانا جل وعلا. شرح الجزائرية للسنوسي، ص: (١٥٤ ـ ١٥٦) بتصرف.

(١) في أ «فإن».
(٢) في أ «ينفهم».
(٣) في ب «بالغوا».

كره الكافرون.

قوله «عمي البصيرة.. إلخ»: البصيرة للقلب بمنزلة البصر للعين. يعني أن اليهود قد عميت بصائرهم وهو أشد من عمى البصر؛ لأنه يقود إلى الخلود في نار جهنم والعياذ بالله.

قال السيد الشريف: (البصيرة قوةٌ للقلب المنوَّر بنور القدس يرى بها حقائق الأشياء وبواطنها، وهي بمنزلة البصر للنفس، وهي التي سمتها الحكماء العاقلة النظرية والقوة القدسية[1]. وليس المراد بالقلبِ المذكورِ القلبُ الجسمانيُّ الصنوبريُّ [٢١/أ] الشكل المودَع[2] في الجانب الأيسر من الصدر، بل اللطيفة الربانية المتعلقة بهذا القلب. وهذه اللطيفة هي حقيقة الإنسان، وتسميها الحكماء النفس الناطقة، والروحُ باطنُها، والنفسُ الحيواني مركبُها. وهي أي اللطيفة المذكورة المدرِكُ وهي العالِم والمخاطَب والمطالبُ والمعاتَبُ)[3]. انتهى كلام السيد الشريف [كما في التعريفات][4].

[ص] ٩١. **لَوْلَا أَئِمَّتُنَا لِلرَّدِّ قَدْ سَبَقُوا**

لَمْ نَلْتَقِيهِمْ سِوَى بِالْبِيضِ وَالْأَسَلِ

٩٢. **مَنْ يُنْكِرُ الشَّمْسَ تَبْدُو لَا حِجَابَ لَهَا**

وَذَا مِثَالٌ وَجَلَّ[5] اللهُ عَنْ مَثَلِ

(١) إلى هنا في التعريفات، ص: (٦٦). والقسم الثاني من موضع آخر سيأتي.

(٢) في ب «المودُوع».

(٣) التعريفات، ص: (٢٢٩).

(٤) سقطت من أ.

(٥) في أ «جل» بغير واو.

٩٣. فَيُنْكِـــرُ الْخَـــالِقَ الْمَعْبُـــودَ مُوجِـــدَهُ
أَوْ مُعْجِـــزَاتٍ تُبِـــينُ الصِّـــدْقَ لِلرُّسُـــلِ

٩٤. فَـــذَاكَ كَـــالْعِيرِ لَا تَشْـــقَى تُنَـــاظِرُهُ
دَعِ الْحَمِيـــرَ عَلَـــى أَمْثَالِهَـــا تَصُـــلِ

[ش]: **يقول**[١] رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى [**«لولا أئمتنا»**][٢]: أنه لو لم تسبق الأئمةُ في الرد على من تقدم ذكرهم لَمَا تصدينا للرد عليهم؛ لأن أديانَهم ظاهرةُ الفساد. والمطلوبُ ـ وهو وجوبُ وجودِ الخالق تعالى ـ ظاهرٌ كالشمس.

قوله «فينكر الخالق المعبود موجِدَه»: يعني به[٣] منكِرَ وجوب وجود الله تعالى ووحدانيته.

قوله «أو معجزات.. إلخ»: يعني به النصارى واليهود[٤].

قوله «فذاك كالعير»: أي كالحمار. والمراد بـ**«البِيض»** السيوفُ. وبـ**«الأسل»** الأَسِنّةُ، أي الرماح.

** ** **

(١) في ب «أشار بقوله».
(٢) ساقطة من أ.
(٣) ساقطة من أ.
(٤) يعني أنهم لَمّا اعترفوا بوجوده تعالى، وأنكروا نبوة سيدنا ومولانا محمد ﷺ، وزاد اليهودُ إنكار نبوة سيدنا عيسي عليه السلام. فكأنهم أنكروا المعجزات التي ظهرت على يديه ﷺ، أو أنكروا دلالتها على صدق من ظهرت على يديه؛ لأنّ صِدْقَ النبي لا يثبُتُ إلا بظهور معجزته.

[ص]:

فصل
فِي أَنَّ الِاخْتِرَاعَ لِلّٰهِ سُبْحَانَهُ لَا لِشَيْءٍ سِوَاهُ

[ش]: [ثم إن][1] الاختراعَ هو إيجادُ الممكنِ أو إعدامُه، وهو خاص[2] بالله تعالى.

وأما الكسبُ المنسوب للعبد: فهو عبارة عن تعلُّق[3] [٢١/ب] القدرة الحادثة بالفعل، عند إيجاد الله تعالى ذلك الفعلَ بالقدرة القديمة، فلا تأثير له ـ أعني الكسب ـ فلا يسمى اختراعا.

وتعلُّقُ هذه القدرة الحادثة كتعلُّقِ البصر في المبصَرات من غير تأثير. فلهذا قال المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى:

[ص] ٩٥. وَكُلُّ شَيْءٍ فَإِنَّ اللهَ خَالِقُهُ
بِلَا اضْطِرَارٍ إِلَى فِعْلٍ بِمُنْفَعِلِ

٩٦. لِأَنَّ أَفْعَالَهُ لَيْسَتْ مُعَلَّلَةً
عِنْدَ الْأَئِمَّةِ بِالْأَسْبَابِ وَالْعِلَلِ

٩٧. بَلْ إِنَّهُ بِاخْتِيَارٍ مِنْهُ أَوْجَدَهَا
قَدْ زَلَّ مُوجِبُهَا بِالْعَقْلِ[4] وَالْجَدَلِ

(١) ساقطة من ب.
(٢) في ب «مختص».
(٣) في أ «تعليق».
(٤) في أ، وب «بالقطع».

٩٨. فَصَـــيَّرَ الْعَـــالَمَ الْمَوْجُـــودَ ذَا قِـــدَمٍ
وَذَاكَ كُفْـــرٌ بِـــلَا شَـــكٍّ وَلَا وَهَـــلِ

٩٩. لِأَنَّ تَغْيِيـــــرَهُ تَكْفِـــــي دَلَالَتُـــــهُ
لَـــوْ كَـــانَ ذَا قِـــدَمٍ بِالْعَقْـــلِ لَـــمْ يَحُـــلِ

١٠٠. فَـــالْجَوْهَرُ الْفَـــرْدُ وَالْأَجْسَـــامُ حَادِثَـــةٌ
كَـــذَاكَ أَعْرَاضُـــهَا لَا فَـــرْقَ فِـــي الْمَثَـــلِ

الله تعالى فاعل بالاختيار، وبطلان القول بكونه سبحانه علة أو طبيعة

[ش]: قد ثبت بالدليلِ والبرهانِ السابقِ حدوثُ العالم كلِّه، ووجودُ المحدِث له [وهو الله تعالى][(١)]، وأنه واجب الوجود. ولكن[(٢)] لم يتبين أن هذا المحدِثَ فاعلٌ بالاختيارِ أَمْ فاعلٌ بالإيجاب[(٣)] أم فاعلٌ بالطبع، فبيَّنَ في هذه الأفعال أنه فاعلٌ بالاختيار.

فإن قلتَ: ما الفرق بين الفاعِلين الثلاثة؟

قلتُ: الأول: هو الذي يصح منه الفعلُ والترك، كالكاتب فإنه يصح منه فعل الكتابة وتركها.

والثاني: هو الذي يصدر عنه فعله إن شاء وإن لم يشأ، كالشمس فإنه يصدر عنها الضوء شاءت أم[(٤)] لم تشأ.

والثالث: هو الذي يصدر عنه فعله كذلك، لكن يتوقف على شرطٍ [وعدمِ

(١) ساقطة من أ.
(٢) في أ «لكنه».
(٣) في أ «بالإيجاد».
(٤) في ب «أو».

مانعٍ، كالنار فإنها يصدر عنها الإحراقُ، لكنْ بشرط مقارنتِها للمحروق وعدمِ كونه][1] [٢٢/أ] مبلولا مثلا.

والدليل على كونِ صانع العالم فاعلا بالاختيار، واستحالةِ كونه فاعلا بالإيجاب[2] والطبع: أنه يلزم منه قدمُ العالم وهو ظاهر، وقد ثبتَ حدوثه.

أو يلزمُ حوادثُ لا أول لها، وهو باطل أيضا بما مر من الدليل في أول الفصل الذي قبل هذا الفصل، على إبطال قول الحكماء بأنّ حركات الأفلاك لا أول لها.

فإن قلتَ: حَصْرُ الفاعلين في الثلاثة ممنوعٌ.

قلتُ: عليك البيان. على أن العقلاء مجمعون على هذا الحصر.

لا يقال: لزومُ قدمِ العالم مسلَّمٌ على تقدير كون الصانع فاعلا بالإيجاب[3]، وأما إذا كان فاعلا بالطبع فغيرُ مسلَّم، لِمَا تقرر أن الأثر الصادر عنه يتوقف على شرط وعدم مانع، [فلا يلزم أن يكون ما صدر عنه ـ وهو العالم ـ قديما أيضا، لجواز أن يتوقف العالم على شرط أو عدم مانع][4].

لأنا نقول: لا يخلو من أن يكون هذا الشرط والمانع: إما قديمين أو حادثين، وكلاهما باطل.

لأنهما إن كانا حادثين ينتقل[5] الكلام إليهما، فنقول: إنْ أَثَّرَ هذا

(١) في أ تلفٌ في الجزء الأسفل من الورقة.
(٢) في أ «بالإيجاد».
(٣) في أ «بالإيجاد».
(٤) ساقطة من أ.
(٥) في ب «ننقل».

الفاعلُ بالطبع فيهما من غير احتياج إلى شرط أو عدم مانع، لزم قدمُهما، وقد فرضنا أنهما حادثان. وإن احتاج في تأثيره فيهما إلى ذلك لزم التسلسل.

وإن كانا قديمين فباطل أيضا، لِما ثبت أن ما سوى الله حادث. فإذا بطل كون صانع العالم فاعلا بالإيجاب وفاعلا بالطبع، فقد ثبت أنه تعالى فاعل بالاختيار، وهو المطلوب[1].

[٢٢/ب] إذا تقرر هذا، فاعلم أن الفاعل المختار يجب أن يكون حيا عالما مريدا قادرا؛ لأنه لو اتصف بأضدادها لَما صدر عنه هذا الصنع البديع.

قوله «بلا اضطرار»: يعني بالاضطرار ما يقابل الاختيار. **قوله «بمنفعل»**: يعني بممكن[2]. **قوله «قد زل موجبها»**: أي من اعتقد أنها صادرة بالإيجاب[3].

قوله «فصير العالم الموجود ذا قدم»: أي لزم هذا المعتَقِد أن يقول بقدم العالم، وهو كفرٌ؛ لِما يلزم عليه من إنكار حشر الأجسام وغيره مما

(١) **وجه الحصر في الفاعِلِينَ الثلاثة**: أن كل مؤثر إما أن يصح منه التَّرْكُ لأثره، كالكاتب مثلا لكتابته، أو لا يصح منه الترك.
والأول: هو الفاعل المختار.
والثاني ـ يعني الذي لا يصح منه الترك لأثره ـ: إما أن يتوقف اقتضاؤه لأَثَرِهِ على تَحَقُّقِ شرطٍ وانتفاءِ مانعٍ كما يقول الطبائعيُّون في إحراق النار؛ فإنَّ أَثَرَهَا ـ الذي هو الإحراق ـ يتوقف على تحقق شرط وهو مماسة النار للجسم، وعلى انتفاء مانع وهو عدم كون الجسم مبلولا مثلا. فإن انتفى الشرط وتحقق المانع لم يحصل الأثر ـ على حسب زعمهم ـ.
أَوْ لَا يتوقف اقتضاؤه لأثره على شيء، كما في حركة اليد مع المفتاح والخاتم الكائنَيْنِ فيها، فإنه يستحيل أن يمنعَ من حركة المفتاح والخاتم مانعٌ. فالأول الطبيعة، والثاني العلة.
انظر: شرح الجزائرية للسنوسي، ص: (١٦٤) باختصار.

(٢) في أ «يمكن».

(٣) في أ «بالإيجاد».

أخبر به الصادق صلوات الله وسلامه عليه؛ إذ لو ثبت قدم العالم من السماوات والأرض وغيرها لانتفى منه العدم وبقي كما نشاهده إلى أبد الآبدين، لِما ثبت بالبرهان أن كل شيء ثبت قدمه انتفى عدمه.

قوله «لأن تغييره»: أي تغيير أعراضه ـ أي العالم ـ من وجود إلى عدم ومن عدم إلى وجود، وكل ما كان هذا حاله فله أول وله آخر، [وكل ما كان له أول وآخر][1] فهو حادث. فأعراض العالم حادثة، وكذا ذواته لِما مر.

قوله «فالجوهر الفرد»: أي الجزء الذي لا يتجزأ، وهو الذي تركبَتْ منه جميع الأجسام. وفي إثباته والرد على من أبطله مباحث كثيرة مذكورة في المطولات، لا يليق ذكرها بهذا المختصر.

فإن قلتَ: مَثَّلْتَ للفاعل المختار بالكاتب، وللفاعل بالإيجاب بالشمس، وللفاعل بالطبع بالنار، والمذهبُ أنْ لا تأثير لشيء غير قدرة الله تعالى.

قلتُ: هو على طريق المجازِ [٢٣/أ] والتقديرِ، لا على طريق الحقيقة والتحقيق.

[ص] ١٠١. **قَالُوا وَالِامْكَانُ أَيْضًا فِيهِ أَلْحَقَهُ**
بِجَائِزٍ حَادِثٍ وَالْبَسْطُ فِيهِ جَلِي

١٠٢. **وَكُلُّ مَنْ قَالَ بِالتَّأْثِيرِ نُكْفِرُهُ**
مِنْ ذِي الطَّبِيعَةِ وَالتَّنْجِيمِ ذِي الْخَطَلِ

(١) ساقطة من أ.

[ش]: الإمكان: هو سلبُ الضرورة عن الطرفين، وهما الوجود والعدم. فالممكن ما سُلبت[1] الضرورة عن طرفيه، أي عن عدمه ووجوده، والضرورة هنا بمعنى الوجوب، والمراد بالوجوب هنا الوجوب العقلي.

فالممكن حينئذ هو الذي لا يجب وجوده ولا عدمه. وهو الجائز بعينه؛ لأنهما متفقان في المفهوم والماصدق. وأما الحادث فهو المسبوق وجودُه بالعدم، فالممكن والحادث متفقان في الماصدق مختلفان في المفهوم.

وجوه الاستدلال على حدوث العالم

إذا عرفت هذا فاعلم أن الاستدلال على حدوث العالم يكون بوجوهٍ:

منها: ما تقدم من تغيير أعراضه.

ومنها: ما يكون بإمكانه، وهو ما أشار إليه المصنف في هذين البيتين.

وتوضيحه: أن كلَّ جرمٍ ممكنُ الوجود؛ لأنه لو كان واجب الوجود لذاته لَلَزِم وجودُ ما لا يتناهى من الأجرام المماثلة له، فيلزم دخولُ ما لا نهاية له في الوجود، لاستواء المماثَلة فيما يجب وما يستحيل وما يجوز، ولهذا احتاجوا إلى برهان التوحيد. ودخولُ ما لا نهاية له في الوجود باطلٌ بالضرورة، فثبت أن الأجرام [٢٣/ب] كلها ممكنة، فيجب أن يكون لها فاعل يخصص وجودها على عدمها، لِما عرفت أن الممكن هو الذي لا يقتضي لذاته وجودا ولا عدما.

ويجب أيضا أن يكون فاعلها ليس ممكنا مثلها، وإلا لاحتاج إلى فاعل، فيتسلسل، فهو واجب الوجود لا محالة.

(١) في ب «سلب».

ويجب أيضا أن يكون مختارا؛ لأن العالم مختلف بالصفات والأعراض والمقادير. فلو كان الفاعل له بالإيجاب أو[1] الطبع لوُجد العالمُ على صفة واحدة ومقدار واحد. فثبت أنه تعالى فاعل مختار واجب الوجود.

وإذا ثبت أن الأجرام كلها ممكنة، وأنه لا بد لها من فاعل مختار يُرجِّح وجودها على عدمها، ثبت أنها حادثة؛ إذ لو كانت قديمة موجودة في الأزل لكان إيجادُ الفاعل لها تحصيلا للحاصل.

فقول المصنف «والامكان أيضا فيه ألحقه.. بجائز»: يعني أن الإمكان **أيضا** دليلٌ على أن العالم حادث، لكن بواسطة دلالته أَوَّلًا على صانعه، وأنه صانع بالاختيار.

وقوله «حادث»: بدل من جائز؛ لأن الجائز هو الممكن، والإمكان دليل على الحدوث، لا على الممكن المعبَّر عنه بالجائز، فيكون لفظ الجائز المُبْدَل[2] منه في حكم السقوط[3].

(١) في أ «والطبع».

(٢) في أ «المبدول».

(٣) أشار المصنف والشارح هنا لما سبقت الإشارة إليه من قبل في الحاشية، من اختلافهم في علة احتياج العالم، هل هي الحدوث أو الإمكان.
والفرق بين الاستدلال بطريق الإمكان المجرد وبين غيره من الطرق، أن العلم بحدوث العالم يتأخر في طريق الإمكان المجرد عن العلم بالصانع، وفي غيره يتقدم.
وبيانه: أنّا إذا حقّقنا أن العالم ممكنٌ وجوده وعدمه، لا أرجحية لأحدهما على الآخر بذاته. ويدل على ذلك افتقارُه، وأن كل ممكن من حيث هو هو قابلٌ للوجود والعدم، فالوجود ليس له من ذاته، وكل ما ليس له الوجود من ذاته فالوجود له من غيره.
ثم ذلك الغير لا بد أن يكون واجب الوجود لذاته، وإلا لافتقر إلى ما افتقر إليه العالم، ودار أو تسلسل، والدور والتسلسل محالان. فثبت العلم بوجود مؤثر واجب لذاته. =

اعتقادُ القول بالطبع أو بالعلة كفرٌ، وبالقوة المودَعةِ فسقٌ

قوله «وكل من قال.. إلخ»: يعني أنهم قد أجمعوا على تكفير الطبائعيين أي القائلين بتأثير الطبائع، والمنجمين القائلين بقدم العالم وَنَفْيِ الاختيار لله تعالى. ولهذا خص هذين الطائفتين بالذكر.

ـ ولم يَذْكُرِ الْمُعْتَزِلَةَ القائلين بتأثير القدرة الحادثة في أفعالنا، [٢٤/أ] ولا مَن أَسْنَدَ التأثيرَ للأسباب العادية فيما قارنَهَا بسبب قُوَىً خلقها الله تعالى فيها؛ لأنه قد اختُلف في كفرهم، والصحيح أن لا كفر، ولكن الفسق محقق كما مرّ، والله أعلم.

** ** **

= فقد خرج لك من هذا: العلمُ بالصانع. لكن مع احتمال أن يكون صانعا باللزوم الذاتي ـ بأن يكون علة أو طبيعة ـ، فلا يكون العالم حادثا، بل قديما كما تقول الفلاسفة. واحتمال أن يكون فاعلا بالاختيار، فيكون العالم حادثا. فتحتاج إلى دليل آخر لإثبات حدوث العالم بعد فراغك من مطلب وجود الصانع. انظر: شرح السنوسي على عقيدته الكبرى، ص: (٨٣ ـ ٨٤) بتصرف.

[ص]:

فصل
فِي وُجُوبِ الْوَحْدَانِيَّةِ لِخَالِقِ الْبَرِيَّةِ، لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمُنْفَرِدِ بِالْأُلُوهِيَّةِ(١)

المراد بالوحدانية في حقه سبحانه وتعالى

[ش]: المراد بوحدانيته تعالى كونُه واحدا في ذاته وصفاته وأفعاله. فمعنى كونه واحدا في ذاته: كونه غير مؤلَّفٍ من شيئين فأكثر. ومعنى كونه واحدا في صفاته: كونه لا مِثْلَ له تعالى ولا نظير. ومعنى كونه واحدا في أفعاله: كونه لا شريك له في أفعاله(٢).

[ص] ١٠٣. إِلَهُنَا وَاحِدٌ فِي الْمُلْكِ نَعْبُدُهُ
فِي ذَاتِهِ بِصِفَاتِ الْمَجْدِ لَمْ يَزَلِ

(١) ساقطة من م٢.

(٢) الوحدانية الواجبة لله تعالى تنفي كُمُومًا خمسة: ١) **الكم المتصل في الذات**: وهو تركُّبها من أجزاء. ٢) **والكم المنفصل فيها**: وهو تعددها بحيث يصير هناك إله ثانٍ فأكثر. وهذا الكَمّان منفيان بوحدانية الذات. ٣) **والكم المتصل في الصفات**: وهو التعدد في صفاته تعالى من جنسٍ واحدٍ، كقدرتين فأكثر. ٤) **والكم المنفصل فيها**: وهو أن يكون لغير الله صفة تشبه صفاته تعالى، كأنْ يكون لزيدٍ قدرةٌ يوجِد بها ويُعدِم كقدرته تعالى وهكذا. وهذا الكمان منفيان بوحدانية الصفات. ٥) **والكم المنفصل في الأفعال**: وهو أن يكون لغير الله فعل من الأفعال على وجه الإيجاد، وإنما يُنسَب له على وجه الكسب والاختيار. وهذا الكم منفي بوحدانية الأفعال.

وأما الكم المتصل في الأفعال: فإن صُوِّر بتعدد الأفعال فهو ثابت لا يصح نفيه؛ لأن أفعاله تعالى كثيرة، من خلق ورزق وإحياء.. إلى غير ذلك، وإن صور بمشاركة غير الله له في فعل من الأفعال فهو منفي أيضا بوحدانية الأفعال. انظر: زهرة الطلع النضيد لعبد الهادي نجا الإبياري، ص: (٩٠).

١٠٤. لَوْ كَانَ فِي مُلْكِ رَبِّي مَنْ يُشَارِكُهُ
أَفْضَى الْخِلَافُ لِأَنْوَاعٍ مِنَ الْخَلَلِ

١٠٥. بَلِ الْفَسَادُ كَمَا قَدْ قَالَ خَالِقُنَا
وَلَا فَسَادَ عَلَى شَيْءٍ بِمُشْتَمِلِ

١٠٦. بَلْ لَمْ نُشَاهِدْ سِوَى صَنْعٍ لِمُقْتَدِرٍ
قَدْ أَتْقَنَ الصُّنْعَ فِي عُلْوٍ وَمُنْسَفَلِ

الأدلة على وحدة ذاته وصفاته وأفعاله سبحانه

[ش]: قد علمتَ في أول الفصل ما المراد من كونه واحدا، فلا بد من إقامة الدليل[1] على وحدانيته بالمعاني الثلاثة[2].

أما الدليل على كونه واحدا في ذاته: فهو أن التركيب من صفات الأجرام، فيلزم من كونه مركبا أن يكون جرما. وكل جرم فهو ملازم للحركة والسكون، وهما حادثان لما مر، وكل ملازم للحوادث فهو حادث لما مر أيضا. فيلزم من كونه مركبا كونه حادثا، وقد ثبت أنه تعالى قديم. ويلزم أيضا من تركيبه أن يكون له مُرَكِّبٌ فيكون حادثا، تعالى الله.

وأما الدليل على كونه [٢٤/ب] **واحدا في صفاته، أي عدم المثل والنظير في الألوهية:** هو أنه لو كان معه تعالى إله آخر ـ يجب له ما يجب لله تعالى، ويستحيل عليه ما يستحيل على الله تعالى، ويجوز عليه ما يجوز على الله تعالى ـ، لم يَخْلُ من أنهما: إما أن يختلفا في الإرادة أو يتفقا،

(١) في ب «دليل».

(٢) في أ، وب «الثلاث»، وهكذا أصح لما عُلم من أن العدد يختلف تذكيره وتأنيثه عن المعدود من الثلاثة إلى التسعة.

وكلا القسمين باطل[1].

أما الأول: فلأنهما لو اختلفا في إرادةِ خَلْقِ جوهرٍ لا ينقسم مثلا لَلَزِم عجزهما معا؛ وذلك لأن نفوذ إرادتيهما معا محال؛ لأنه اجتماع النقيضين. فإذا نفذت إرادة أحدهما دون الآخر لزم عجزهما. أما عجز من لم تنفذ إرادته فظاهر، وأما عجز الآخر فلأنهما مِثْلَانِ، فيجب لأحدهما ما يجب للآخر.

وإذا لزم عجزهما معا لزم ألا يوجد حادث، ووجود الحوادث مشهود بالعيان، فيلزم من وجود الحوادث عدم المثل والنظير له تعالى. هذا على اختلافهما.

وأما الثاني وهو تقدير اتفاقهما، فنقول: هذا الاتفاق المفروض بين الإلهين إما أن يكون جائزا فيكون الاختلاف جائزا أيضا، أو يكون واجبا فلا يمكن أن يجوز الاختلاف أيضا. وعلى كلا التقديرين يلزم عجزهما معا أيضا.

أما الأول فظاهرٌ[2]؛ لأن الفرض جوازُ الاتفاق، وهو مستلزِمٌ لجواز الاختلاف، والاختلاف يوجِب العجز لِما عرفت آنفا.

وأما على الثاني وهو أن يكون الاتفاق واجبا، والواجبُ لا يجوز نقيضه، فيلزم عجزهما؛ إذ لم يقدر كل منهما على مخالفة الآخر. وإن قدر أحدهما على مخالفة [٢٥/أ] الآخر دونه لزِم عجز الذي لا يقدر على المخالفة وهو ظاهر، ولزم عجز القادر على المخالفة أيضا لأنه مثله.

(١) في ب «مستحيل».

(٢) يعني كون اتفاقهما جائزا.

ويلزم على تقدير الاتفاق ـ واجبا كان أو جائزا ـ عجزُهما من طريق آخر[1]: وهو أنهما إذا اتفقا على إيجادِ جوهرٍ فردٍ فلا يمكن أن تنفذ فيه قدرة كل واحد منهما وإرادته؛ لأنه جزءٌ لا تركيب فيه بالفعل ولا بالقوة، بل تنفذ فيه قدرة الأول. فإذا نفذت فيه قدرة الآخر لزِم أن يوجد ما كان موجودا، فإذاً يلزم عجزهما إن لم تنفذ قدرتاهما، أو عجز أحدهما إن نفذت قدرة الآخر. ويلزم من عجز أحدهما عجز الآخر لأنه مثله ونظيره.

فإن قلتَ: تحقُّقُ[2] العجز متوقف على تعلُّق قدرة كل من الإلهين وإرادته فيما تعلقَتْ به قدرة الآخر وإرادته، فلِمَ لا يكون العالم مقسوما بينهما قسمين، يتصرفُ[3] كلُّ واحد منهما في قِسمه ولا ينازعه فيه الآخر؟

فالجواب: أن انقسام العالم ممتنع، لما تحقق بالبراهين[4] القاطعة أن عموم تعلُّق قدرة الإله وإرادته بكل ممكنٍ واجبٌ. فإذًا ما من ممكن إلا وقد توجَّهَتْ إليه قدرة كل من الإلهين وإرادته، فيلزم التمانع.

وأيضا، الإله الذي لا يقدر على تنفيذ قدرته وإرادته في جميع الممكنات يكون عاجزا لا محالة، فيلزم على هذا التقدير عجزهما معا.

جواب آخر: اختصاصُ كل منهما بنوع من العالم لا يخلو: إما أن يكون باختيارهما فيصح تركه؛ لأن الفاعل المختار يصح منه الفعل [٢٥/ب] والترك، فيتصرف كل منهما في مقدور الآخر، فيلزم التمانع. وإما بدون

(١) في أ «الآخر».

(٢) في ب «تحقيق».

(٣) في ب «ليتصرف».

(٤) في ب «من البراهين».

اختيارهما، فيُحتاج إلى مخصِّصٍ حاكم عليهما، فيلزم حدوثهما؛ لأن التخصيص[1] بلا مخصِّص محالٌ[2].

فظهر ببرهان التوحيد فسادُ ما ذهبت إليه الثنوية[3] القائلون بالإلهين اثنين.

وبه ثبت أنه تعالى واحد في أفعاله، أي لا شريك له في أفعاله. فيبطل مذهب المعتزلة القائلين بأن العبد خالقٌ لأفعاله بقدرةٍ أودعها الله تعالى فيه، وأمَرَهُ بأن يسلك سبل الخير فيه، فإن فعل استحق على الله أن يدخله الجنة.

وظهر لك بهذه البراهين حقيقةُ مذهب أهل الحق القائلين بأن الله تعالى هو خالق أفعال العبد، فإن كانت موافِقَةً لأمره تعالى أثابه عليها كرما منه ولطفا، وإن كانت مخالِفَةً إن شاء عاقبه عليها ـ ولا يُسأل عما يفعل ـ، وإن شاء تجاوز عن عبده الضعيف المفتقر لإحسان مولاه، ولا يجب على الله تعالى شيء.

واعلم أن أفعال الله تعالى لا تُعَلَّلُ بالأغراض؛ لأنه غنيٌّ عن العالمين، ومع هذا ليست خالية عن حكمة[4]

(١) في أ «التخصص».

(٢) وفي الباب تفصيلٌ للأدلة التي ذكرها الشارح هنا، وزيادةُ أدلةٍ أخرى عليها، ذكرها السنوسي في شرحه. انظر شرح الجزائرية للسنوسي: ص، (١٧١ ـ ١٧٧).

(٣) في ب «الوثنية».

(٤) الغرض الذي يتعالى الله سبحانه عنه: هو عبارة عن وجود باعثٍ حادثٍ يقوم بذاته تعالى، يبعثه على إيجاد فعل من الأفعال، أو على تشريع حكم من الأحكام الشرعية. والغرض بهذا المفهوم هو المسمى بالعلة الباعثة على الفعل، وهي مستحيلة في حقه تعالى؛ إذ يترتب على إثباتها في حقه تعالى مُحالاتٌ عديدةٌ تُخِلُّ بمقام الألوهية، كحلول الصفات=

.

= الحادثة بذاته تعالى. والله ﷻ يتعالى عنها لأنه يحكم ما يشاء ويفعل ما يريد بمقتضى علمه وإرادته وقدرته، التي هي صفات واجبة له تعالى أزلا وأبدا، ووجَبَ قِدَمُها واستحالَ عدمُها، لا بشيء محدَثٍ خارج عنها يكون باعثا له تعالى على الفعل أو تشريع الحكم.

ويقال أيضا في استحالة تعليل أفعاله تعالى بالأغراض: أن كلَّ من فعل فعلا من أجل تحصيل مصلحة كان تحصيل تلك المنفعة أولى عنده من تركها، وكل من كان كذلك كان ناقصا قبل تحصيل تلك المنفعة، مُسْتَكْمِلا نفسه بتحصيلها؛ لأن كل ما كان غرضا وجب أن يكون وجودُه أصلحَ للفاعل وأليق به من عدمه، وهو معنى الكمال والاستكمال بالغير في حقه.

وأفعاله تعالى ـ وإن كانت منزهة عن الغَرَضِ ـ لا تخلو عن حكمة، وإن لم تصل إليها عقولُنا؛ لأنها لو لم تكن لحكمة لكانت عبثا، وهو محال عليه تعالى. والفرق بين الغرَض والحكمة: أن الغرض يكون مقصودا من الفعل أو الحكم، بحيث يكون باعثا وحاملا ومحرِّضا عليه. والحكمة: تكون مترتبة على الحكم أو الفعل دون أن تكون باعثة عليه، كالركوب والزينة، فإنهما حكمةٌ في خلق الله تعالى للخيل والبغال والحمير كما ذكره جل وعز في قوله تعالى: ﴿وَٱلْخَيْلَ وَٱلْبِغَالَ وَٱلْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً﴾ [النحل: ٨]. وإنما لم تكن الحكمة باعثا؛ لأن صاحبها يعلم قبل أن يصدر منه الحكم أو الفعل أنها تترتب قطعا على فعله أو حكمه، بخلاف صاحب الغرض فإنه يريد ويقصد من حكمه وفعله حصولَ غرضه، ولا يعلم هل يترتب عليهما أو لا يترتب. ألا ترى إلى حافر الأرض ليُخرِج الماء فإنه يريد ويقصد مِن حَفْرِهِ خروجَ الماء، ولا يعلم هل يخرج الماء أو لا يخرج. والله تعالى قد سبق عِلْمُه في الأزل بأفعاله وأحكامه وما يترتب عليها، فلا تكون الأمور المترتبة على أفعاله وأحكامه حاملة له عليها، وإلا لكانت أغراضا له، وهو تعالى منزَّهٌ عن الأغراض.

واللام المذكورة في مواضع كثيرة من القرآن ومنها قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦] تسمى لام العاقبة ولا تسمى لام التعليل. وهي إنما تفيد كون الغاية هي تكليفهم بالعبادة، ولا تدل على أن كونَهم يعبدون الله علةٌ لخلقهم، بل تفيد أن تكليفهم جاء عقب خلقهم على هذه الصفات، فليست عبادة الإنس والجن هي التي دفعت الله تعالى إلى خلقهم؛ لأن هذا يلزم منه أن الله تعالى محتاج إليهم لكي يعبدوه، وهو باطل.=

هو يعلمها لا غيره[1].

قوله «إلهنا»: مبتدأ. **وقوله «واحد»**: خبره. **و«في الملك»**: متعلق به. **وقوله «نعبده»**: خبرٌ بعدَ خبرٍ[2]. والمُلك بالضم: هو التصرف التام. **وقوله**

= **ومما ينبغي أن يُعلم في هذا المقام**: أن كل حكمة ومصلحة تترتبُ على فعلٍ تسمَّى غايةً من حيث إنها على طرف الفعل. وتسمى نهايةً وفائدةً من حيث إنها تترتب على الفعل. فالفائدة والغاية متحدتان ذاتًا ومختلفتان اعتبارًا، ويَعُمّان الأفعال الاختيارية وغيرها. وأما الغرض: فهو الأمر الحادث الذي يقوم بالفاعل، فيكون لإجْلِه إقدامُ الفاعل على فعله، ويسمى علة غائية. والغرض بهذا المعنى لا يوجد في أفعاله تعالى وإن جمّت فوائدها. انظر: الأربعين في أصول الدين للرازي، ص: (٢٤٥)، وشرح العقائد العضدية لابن قاوان، مع حاشية رقم (١) للشيخ نزار حمادي، ص: (٦٩ ـ ٧٠)، وتهذيب شرح السنوسية لشيخنا العلامة سعيد فودة، ص: (٦٦) مع الحاشية.

(١) في ب «غير».

(٢) إن قيل: يلزم على جَعْلِ «نعبده» خبرًا العروُّ عن الفائدة؛ إذ الإله على تقديرك هو المعبود بحق، فيصير معنى الكلام: معبودُنا بحقٍّ نعبده! فالجواب: أن العبادة التي اقتضاها لفظ «الإله» ـ المبتدأ ـ هي العبادة العقلية بمعنى الخضوع والافتقار إليه جل وعلا في إيجاد الذوات والأعراض، وجلب المنافع ودفع المضار، ولهذا كانت ألوهيته جلا وعلا عامة لجميع العوالم، علويها وسفليها، مؤمنها وكافرها. قال تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى فِى ٱلسَّمَآءِ إِلَٰهٌ وَفِى ٱلْأَرْضِ إِلَٰهٌ﴾ [الزخرف: ٨٤]، وقال: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ لَّآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [البقرة: ١٦٣]، وقال: ﴿وَلَا تُجَٰدِلُوٓاْ أَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ إِلَّا بِٱلَّتِى هِىَ أَحْسَنُ إِلَّا ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنْهُمْ وَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا بِٱلَّذِىٓ أُنزِلَ إِلَيْنَا وَأُنزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَٰهُنَا وَإِلَٰهُكُمْ وَٰحِدٌ وَنَحْنُ لَهُۥ مُسْلِمُونَ﴾ [العنكبوت: ٤٦].

وأما العبادة التي اقتضاها لفظ «نعبده» ـ الخبر ـ فهي العبادة الشرعية، التي هي الخضوع له تعالى بامتثال كل ما أمر به جل وعلا، واجتناب كل ما نهى عنه.

ويحتمل أن تكون العبادةُ التي اقتضاها لفظ الإله هي العبادةَ الشرعية أيضا، لكن بحسب الاستحقاق والأهلية لها، كما قال تعالى: ﴿هُوَ أَهْلُ ٱلتَّقْوَىٰ وَأَهْلُ ٱلْمَغْفِرَةِ﴾ [المدثر: ٥٦]. والعبادةُ التي اقتضاها لفظ الخبر هي العبادةَ بالفعل، والإذعانَ لأحكام الشرع ظاهرا وباطنا. انظر: شرح الجزائرية للسنوسي، ص: (١٧٨).

«**في ذاته**»: متعلق بـ«يزل».

وقوله «بصفات المجد»: متعلق بخبرِ «**لم يزل**» المحذوف، أي لم يزل متصفا بصفات المجد، والمجدُ هو النهاية في الشرف. **وكلمة «بل»**: للانتقال [٢٦/أ] من الأدنى إلى الأعلى[(١)].

وقوله «كما قد قال خالقنا»: يعني قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢].

قال السنوسي: (وتفسير الفساد في الآية بالعدم هو الحق، ليكون الدليل فيها برهانيا كما فهمه الأكثر. وأما من فسّره بالفساد العادي كالذي بين الملوك المتعددين في محل واحد، فلا يكون حينئذ دليل الآية برهانيا، **بل** خطابيا على سبيل التقريب على العموم؛ إذ الملازَمة حينئذ تصير عادية لا عقلية)[(٢)].

وقال السنوسي أيضا: (لو قيل: أن مقتضى كلمة «لو» أن[(٣)] انتفاء[(٤)]

(١) وهو إضرابٌ عن صفة الخلل الذي كثيرا ما يُستعمل في وجود الشيء وصحته ـ لكن مع اشتماله على ضرب من النقص ـ، إلى الفساد الذي يقتضي بطلان الشيء وعدم وجود حقيقته، فهو إضرابٌ انتقاليٌّ من الأدنى إلى الأعلى. أي: لم يلزم على تقدير التعدد في الألوهية مجرد وجود الخلل، أي النقص في العوالم مع وجود حقيقتها، بل يلزم ما هو أعلى من ذلك، وهو فساده بأن لا يصح وجود شيء منه ألبتة؛ لأن التعدد في الألوهية لما استلزم العجز العام، لزم ألا يصح وجودُ ممكنٍ على العموم، اهـ. انظر شرح الجزائرية للسنوسي، ص: (١٨٠).

(٢) شرح الجزائرية للسنوسي، ص: (١٨٠).

(٣) في أ «كان».

(٤) في ب «لانتفاء».

الأول في الماضي سبب[1] لانتفاء الثاني، فلا تفيد الآية على هذا إلا الدلالة على انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد.

فالجواب: أن ذلك بحسب أصل اللغة. لكنْ كثيرا ما تُستعمل للاستدلال بانتفاء الجزاء[2] على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان، كما في قولنا: «لو كان العالم قديما لكان غير متغيرٍ»، والآية من هذا القبيل. وقد يَشتبِهُ على بعض الأذهان أحدُ الاستعمالين بالآخر فيقع الخطأ، قاله التفتازاني). انتهى كلام السنوسي رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى[3].

وقوله «لا فساد على شيء بمشتمل»: استثناءٌ لنقيض التالي، لينتج نقيض المقدّم، أعني ليس في ملك ربي من يشاركه.

قوله «بل لم نشاهد.. إلخ»: ظاهر المعنى[4].

[ص] ١٠٧. **إِنْ يَفْرِضِ الْعَقْلُ بِالتَّجْوِيزِ آلِهَةً**
فَالْبَعْضُ مُفْتَقِرٌ لِلْبَعْضِ فِي الْعَمَلِ

١٠٨. **فَمَا الْإِلَهُ تَعَالَى قَطُّ مُتَّصِفًا**
بِالِافْتِقَارِ وَذَا بِالْعَقْلِ فَلْتُحِلِ

١٠٩. **لِمَ لَا يَكُونُ مُحَالًا فِي الْعُقُولِ لَنَا**
إِذْ قَادِرَانِ عَلَى الْمَقْدُورِ غَيْرُ جَلِي

(١) في أ «بسبب».
(٢) في أ «الخبر».
(٣) شرح الجزائرية للسنوسي، ص: (١٨٠ ـ ١٨١).
(٤) في م٢ «فللأئمة».

١١٠. [٢٦/ب] فَلَا شَرِيكَ لَهُ إِذْ لَا نَظِيرَ لَهُ
وَلَا شَبِيهَ لَهُ قَدْ جَلَّ عَنْ مَثَلِ

١١١. وَلِلْأَئِمَّةِ[١] فَاعْلَمْ مَا يَطُولُ هُنَا
مِنَ الْأَدِلَّةِ فَلْنُقْصِرْ وَلَا نُطِلِ

[ش]: ما مر من قوله «**إلهنا.. إلخ**»: برهانٌ على استحالة الشريك على تقدير الاختلاف، وهذا برهانٌ على استحالته على تقدير الاتفاق. لكنه حمل ـ ﷺ ـ الاتفاق على أن يكون واجبا بين الآلهة، كما يُفهم من قوله «**فالبعض مفتقر للبعض**». وما اعتنى بالاتفاق الجائز لأنه يرجع إلى الاختلاف؛ لأنه متى جاز الاتفاق جاز مقابله وهو الاختلاف.

قوله «**فما الإله تعالى قط متصفا.. إلخ**»: ظاهر المعنى، إذ الإله هو الذي لا يفتقر إلى شيء وكل شيء مفتقر إليه. وقد مر لزوم الاستحالة على تقدير الاتفاق.

قوله «**لم لا يكون محالا.. إلخ**»: جواب نشأ من قوله فلتحل. وقوله «**إذ قادران.. إلخ**»: دليل الاستحالة، وقد مر أيضا ما فيه غنية عن التفصيل.

والحاصل: أن[٢] فرض تعداد الآلهة على تقدير الاتفاق الواجب بينهم محال؛ لأنه لا يمكن لكلٍّ منهم المخالفة للآخر، لأن الاتفاق واجب، وتعالى الإله أن يكون مقهورا على تقدير الاتفاق. والجائز راجع إلى الاختلاف

(١) ساقطة من ب.

(٢) زيادة مني ليستقيم الكلام.

كما لا يخفى. وما ذكره من إقامة البراهين على التوحيد كافٍ للمنصف[1].

(١) اختلف العلماء هل يمكن الاكتفاء بالدليل السمعي في إثبات الوحدانية؟

وهنا مقدمة لا بد منها: وهي أن عقائد التوحيد من حيث الاستدلال عليها ثلاثة أقسام:

* **القسم الأول**: ما لا يصح الاستدلال عليه إلا بالدليل العقلي القطعي، وهو كل ما يتوقف ثبوت المعجزة عليه، وذلك كوجود الله تعالى وقدمه وبقائه واستغنائه عن الغير وقدرته وعلمه وإرادته وحياته؛ إذ لو استُدِلَّ عليه بالسمع للزم الدور.

* **والقسم الثاني**: ما لا يصح الاستدلال عليه إلا بالدليل السمعي، وهو كل ما يرجع إلى وقوعٍ جائزٍ، كالبعث وسؤال الملكين والقبر والحساب والميزان والجنة والنار وأمور الآخرة؛ لأن غاية ما يدركه العقل وحده في هذا الأمور أنها جائزة، أما وقوعُها فلا طريق له إلا السمع.

* **والقسم الثالث**: ما يصح الاستدلال عليه بالسمع والعقل، بحيث يمكن أن يستقل كل واحد منهما بالدلالة عليه، وهو ما ليس بوقوعٍ جائزٍ، ولا يتوقف ثبوت المعجزة عليه، وذلك كإثبات سمعه تعالى وبصره وكلامه.

وقد اختُلف في الوحدانية، فقيل هي من القسم الثالث، وقيل بل من الأول.

وذكر السنوسي في شرح الكبرى (ص: ٢٨٩) أن إمام الحرمين والفخر مالا إلى جواز الاكتفاء بالسمع في الدلالة عليها، وأن عددا من المحققين كابن التلمساني وغيره منعوا ذلك وأنكروا صحة الاستدلال عليها بالسمع. ومال السنوسي إلى هذا الرأي الثاني.

قال الإمام الرازي: (اعلم أن العلم بصحة النبوة لا يتوقف على العلم بكون الإله واحدا، فلا جرم أمكن إثباتُ الوحدانية بالدلائل السمعية. وإذا ثبت هذا فنقول: إن جميع الكتب الإلٰهية ناطقة بالتوحيد، فوجب أن يكون التوحيد حقا) اهـ. انظر: معالم أصول الدين، ص: (٦١).

وأجاب الإمام شرف الدين ابن التلمساني: (تقرير حجته ـ يعني الإمام الرازي ـ أن يقال: إذا حدث حادثٌ ما، واستحال وجوده بدون الاستناد إلى واجبٍ بذاته حيٍّ غنيٍّ عالمٍ مريدٍ قادرٍ، ثبت وجودُ إله قادر. فإذا أظهر الرسولُ معجزةً على أنه رسولُه، وأثبت تصديق بتصديقه له فقد ثبت صدقُه، فإذا أخبر بأن لا إله غيره ولا خالق سواه، فقد ثبتت الوحدانية.

ويرد عليها: أنّا لا نسلّم أن العلم بصحة النبوة لا يتوقف على ذلك. =

ـ وفي الأبيات إشارة إلى رد مذهب القائلين بإسناد التأثير إلى غيره تعالى، وقد مر.

** ** **

= **وبيانه:** أن القائل إنه رسولٌ إذا ادعى الرسالة، وأقام الخارق على صدقه، فلا يدل وجودُ الخارق على صدقه ما لم يتحقق أن هذا الفعل الذي جاء به لا يقدر عليه غيرُ مُرسِلِه، ليكون فعلُه مطابقا لتحديه وسؤاله، نازلا منزلة قوله: «صدقتَ»، فإذا لم يكن لنا علمٌ بنفي فاعلية غيره فلا نعلم أنه فِعْلُه. ولا يتم ذلك إلا بعد إثبات أن هذا الخارق ـ كإحياء الموتى مثلا ـ لا يفعله غير الله تعالى، وذلك يتوقف على إثبات الوحدانية) اهـ. انظر: شرح معالم أصول الدين، لابن التلمساني، ص: (٤١٨ ـ ٤١٩).

وذكر الإمام أبو جعفر السِّمْنَانِي، في رده على من زعم أن الوحدانية لا تثبت إلا بالسمع وحده من قَدَرِيَّة بغداد: أن هذا القول منقوضٌ بوجوه، نذكر منها الآتي: (أن أول ما يجبُ هو معرفة حدث العالم، وإثبات صانعه، وأنه متكلم مريدٌ عالمٌ، وأن ما أظهره من المعجزات قَصَدَ به تصديق نبيه ﷺ، وأنه متعلق بقدرته، حتى يصح بعد هذه المراتب أن يعلم أن القرآن صحيحٌ، وأن السمع حجة.

ومتى جوّزتَ أنت من جهة العقل أن يكون معه إله آخر لو قَصَدَ منْعَهُ لَتَعَارَضَ مقدورُهما، أو كان أحدهما أقدر من الآخر، فيكون الممنوع عاجزا وممنوعا عن بعض مقدوراته. فما يؤمنك على أصلك أن يكون مع الله ثانٍ لو قصدَ منْعه لقهره وغلبه، وإنما أظهر المعجزة على يد الرسول لنوعٍ من التدبير حتى لا يقع بينهما التهارُج والمغالبة، وحتى يمكّنه الآخر من بعض مقدوراته؟ فمتى تمكن معرفةُ صدق النبي ﷺ وصحةُ السمع، مع شَكِّكُمْ في وحدانية الله من جهة العقل؟) اهـ. انظر: البيان عن أصول الإيمان، لأبي جعفر السمناني، ص: (٨٤).

قلتُ: وجوابه يصلح للرد على من جوَّزَ الاعتماد على السمع ـ عموما ـ في الدلالة على الوحدانية عموما.

[ص]:

فصل
فِيمَا يَسْتَحِيلُ عَلَى الْمَوْلَى الْجَلِيلِ جَلَّ ثَنَاؤُهُ[1]
وَتَقَدَّسَتْ أَسْمَاؤُهُ [وَعَظُمَ شَأْنُهُ][2]

[ص] ١١٢. [١/٢٧] الْأَوَّلُ الْآخِرُ الْمَعْبُودُ ذُو قِدَمٍ
وَصْفُ الْحُدُوثِ مُحَالٌ غَيْرُ مُشْتَمِلِ

١١٣. عَلَيْهِ إِذْ لَيْسَ ذَا جِسْمٍ وَلَا عَرَضٍ
إِنَّ الْمُجَسِّمَ ذُو جَهْلٍ وَذُو خَطَلِ

المراد بالأولية والآخرية في حقه تعالى

[ش]: اعلم أن إدراك أَوَّلِيَّتِهِ الحقِّ وآخِرِيَّتِهِ أمرٌ عسير، إلا على الموفَّقين أرباب الشهود أهل الإحسان؛ لأن ما يُفهم من الأول أن يكون ما سواه بعده بَعْدِيَّةً زمانية. وهذا غير جائز؛ لأنه لو كان بينه وبين ما سواه زمانٌ، للزم أن يجري الزمان عليه، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا. فالمرادُ حينئذ من الأوليةِ والآخريةِ وجوبُ الوجود له تعالى، أعني كونَ[3] وجوده ليس مستفادا من غيره.

فإن عرفتَ معنى وجوبِ الوجودِ عرفتَ أنَّ أوليتَه عينُ آخريته. والتغايُرُ في المفهوم لا في الماصدق[4]، وهذا معنى قولهم إنه لا يجري

(١) في م٢ «جلاله».
(٢) زيادة في ب.
(٣) ليست في ب.
(٤) أي أن التغاير بين الأولية والآخرية هنا مقتصرٌ فقط على أن لكلٍّ منهما مفهومه المستقل=

عليه الزمان.

والحق أنّ تصوُّرَ وجوبِ الوجودِ صعبٌ على من أراد إدراكه بالقياس على الممكنات إدراكا شُهُودِيًّا كإدراك سائر الممكنات، وإنما يُدرَك بنورٍ إلهي حاصل ببركة[1] اتّباع الشارع صلوات الله عليه وسلامه.

قوله «إذ ليس ذا جسم.. إلخ»: تعليلٌ لِمُحَالِيَّةِ الحدوث، وقد ثبت أن الجسمية عليه محال، لمّا قام الدليل على أن كل جسم حادثٌ وأنه تعالى قديمٌ.

والمجسِّم[2] ليس له عقل يهتدي به[3] إلى الطريق، فهو مغمور في بحر الجهالة[4]. وإذا ثبت أن الحدوث عليه محال ثبت له القدم، إذ

= الذي يتعقَّلُه الذهنُ. فالأوليةُ في حقه تعالى تعني استحالةَ المسبوقية بالعدم، والآخريةُ في حقه تعالى تعني استحالةَ انقطاع الوجود، بحيث يلحق الذاتَ العدمُ بعد وجودِها. وكِلا المفهومين لا يصدق في نفس الأمر إلا على ذات الله الموصوف بصفات الكمال جل وعز. فإنه وحده الواجب له القدم المعَبَّرُ به هنا بالأولية، والواجب له البقاءُ المعبَّر عنه هنا بالآخرية. فظهر معنى قول الشارح: أن بين الأولية والآخرية تغايُرٌ في المفهوم واتحادٌ في الماصدق.

واعلم أن التفريق بين الماهية وبين ما تصدق عليه من أهم الأمور التي ينبغي أن يشتغل بها الإنسانُ عموما، وطالبُ العلم خصوصا، وبالأخص من يهتم بعلم التوحيد؛ إذ بهذا التفريق يتعقّل كثيرا من القضايا التي انزلقت فيها الأوهام بسبب التباس الفهم وعدم التفريق بين الماهية والماصدق.

(١) في أ «من» بدلا من قوله ببركة.

(٢) في أ «الجسم».

(٣) ليست في أ.

(٤) إنما كان المجسم ذا جهل وخطل؛ لأن وصفه للباري جل وعلا بالتجسيم لا يخلو: إما أن يعتقد مع التجسيم وجوبَ قدمه جل وعلا، وتنزُّهَه عن الحدوث أوْ لا. =

لا واسطة بين الحدوث والقدم.

وثبت أيضا افتقارُ ما سواه إليه في الوجود والبقاء. أما في الوجود فظاهر، وأما في البقاء [٢٧/ب] فلقوله تعالى في سورة الفاتحة: ﴿رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ [الفاتحة: ٢].

قال[١] البيضاوي رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ [في تفسير قوله تعالى ﴿رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾: (فيه دليل على أن الممكنات كما هي مفتقرة إلى المحدث حال حدوثها، كذلك مفتقرة إلى المبقي حال بقائها][٢])[٣].

= فإن اعتقد له القِدَمَ مع الجسمية، فقد جهل البرهان القاطع الواضح على حدوث كل جسم، وسد باب المعرفة به جل وعلا وهو لا يشعر. فإنه إذا جوّزَ وجود جسم قديم غني عن الفاعل، لزمه أن يُجَوِّز ذلك في جميع العوالم ـ لأنها مثله في الجسمية ـ، فتكون كلها قديمة لا فاعل لها. فلا تكون إذًا دليلا على وجود الإله، كيف وهي الباب إلى معرفته تعالى.

وإن كان هذا المجسم يعتقد الحدوث له تعالى لَمّا اعتقد أنه جسم فقد أبطل البرهان القاطع على وجوب القدم والبقاء لخالق العوالم. وكل هذا تخليطٌ لا يصدر من ذي عقل سليم، وخللٌ كبير في الفكرة، وفسادٌ في الإدراك عظيم. انظر: شرح الجزائرية للسنوسي، ص: (١٨٦).

(١) في أ «قاله».

(٢) ساقط من أ.

(٣) قال الإمام البيضاوي: الربُّ في الأصل: مصدرٌ بمعنى التربية، وهي تبليغ الشئ إلى كماله شيئا فشيئا. وقيل: هو نعتٌ مِنْ رَبَّهُ يَرُبُّهُ فهو رَبٌّ، كقولك نَمَّ يَنُمُّ فهو نَمٌّ، ثم سُمِّيَ به المالكُ لأنه يحفظ ما يملكه ويربيه. وقرئ ﴿رَبَّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ بالنصب على المدح أو النداء أو الفعل الذي دل عليه الحمد، وفيه دليلٌ على أن الممكنات كما هي مفتقرة إلى المحدث حال حدوثها فهي مفتقرة إلى المبقي حال بقائها، اهـ. تفسير البيضاوي: (١/١٤).

بهذا مع ما ثبت من أن الله تعالى هو الخالقُ للريّ عند شرب الماء، وخالق القطع عند مرور السكين على مقطوعها، وخالق الدفْء عند التعرض للحرارة، وخالق النمو في النبات عند سقياه، وخالق كل أثرٍ ناتج ـ من حيث ما يظهر عادةً ـ عن ملازمةِ الأسباب لمسَبَّبَاتِها.=

دليل صحة القاعدة القائلة: كل ما ثبت قدمُه استحال عدمُه

وإنما لم يذكر المصنف وصف البقاء له تعالى لأن ذكر القدم مُغْنٍ عنه، لِما ثبت عند المتكلمين أن كل ما ثبت قدمه انتفى عدمه.

واعلم أن هذه القاعدة مما يُحتاج إليها كثيرا. والدليل على إثباتها: أنه لو جاز لُحوقُ العدم [لذات القديم][1] لكان وجوده جائزا لا واجبا، لفرض اتصافه بكلٍّ من الوجود والعدم[2]، وكلٌّ جائز فإنه لا يكون وجوده إلا حادثا؛ لاحتياجه للمرجح. فلزم من جواز لحوق العدم انتفاءُ القدم، والفرض[3] أنه قديم.

[ص] ١١٤. **تَقَدَّسَ الرَّبُّ قَطْعًا أَنْ يَكُونَ لَهُ**

بِالْعَقْلِ وَصْفُ مَكَانٍ مِثْلَ ذَا أَحِلِ[4]

استحالة أن يكون سبحانه في مكانٍ

[ش]: التقديس[5] هو التنزيه والتبعيد والطهارة، أي بَعُد الحق تعالى ـ بسبب دلالة العقل[6] ـ بُعْدًا قطعيا عن أن يتصف بالحلول في مكان.

وبرهانه: أن[7] الحلول في المكان من خواص الأجرام. وقد ثبت فيما

= يتضح أن الممكنات كما هي مفتقرة إلى المحدث حال حدوثها، كذلك مفتقرة إلى المبقي حال بقائها.

(١) في أ «لذاته القدم».

(٢) يعني قبول اتصافه بهما.

(٣) في ب «فالفرض».

(٤) في هذا الموضع بيت ساقط:

فلا افتقار له أيضا إلى جهة فالافتقار محال غير معتدل

لم يذكره السنوسي في شرحه، ولا ابن تركي هنا. وهو موجود في م١، وم٢.

(٥) في أ «التقدس»، وما أثبتناه هو الصحيح، وهو كذلك في شرح السنوسي.

(٦) بل وبدلالة النقل القطعية أيضا: كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ ۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾.

(٧) ساقطة من أ.

مر استحالة كونه جرما، فيستحيل عليه الحلول في المكان. فقوله «**بالعقل**» متعلق بـ«**تقدس**».

قوله «مثل ذا أحل»: يعني يستحيل عليه الحلول في المكان، وما يماثله من التحيز والْمُمَاسَّة والمحاذاة للغير والقرب والبعد بالمسافة والكبر والصغر؛ لأن كل ذلك من صفات الأجرام. وإنما قيدنا القرب بالمسافة ليخرُجَ القربُ الذي يليق بجنابه تعالى المذكور في القرآن.

استحالة التغير عليه تعالى في الذات والصفات

[ص] ١١٥. [٢٨/أ] **بَـلْ إِنَّمَـا كَـانَ مَوْلَانَـا بِعِزَّتِـهِ**
عَلَى الَّـذِي كَـانَ قَبْـلَ الْخَلْـقِ فِـي الْأَزَلِ

[ش]: لَمّا ثبت تَفَرُّده[١] تعالى بوجوب الوجود، لزم أن لا يكون معه شيء في الأزل، وهو دليلٌ على عدم اتصافه تعالى بالحلول في المكان وغيره؛ لأن المكان وغيره أشياءٌ، وهو تعالى كان ولا شيء معه. فاكتفى المصنف بمضمون البيت عن جميع ما يستحيل عليه تعالى، من اتصافه بكونٍ[٢] في زمانٍ وأمثالِ ذلك اختصارا.

وهو إشارة إلى حديثِ: «كَانَ اللهُ وَلَا شَيْءَ مَعَهُ»[٣]، المستلزم لقول

(١) في ب «انفراده».

(٢) في ب «بكونه».

(٣) ورد الحديث بألفاظ متعددة، منها: «كان الله ولا شيء معه»، «كان الله قبل كل شيء»، وَلَفَظَا روايَتَي البخاري: «كان الله ولم يكن شيء غيره» برقم: (٣١٩١)، و«كان الله ولم يكن شيء قبله» برقم: (٧٤١٨). وورد بألفاظ غيرها كذلك.
وجميعها يدل دلالة صريحة على أنه تعالى سابقٌ على كل شيء في الوجود، وأن كل شيء غيره تعالى فهو كائنٌ بعد أن لم يكن. =

الجنيد ﷺ[1]: (وهو الآن على ما عليه كان). لأن كلمة «كان» في الحديث

= وممن أخرجه: وممن أخرجه: الإمام أحمد في المسند برقم: (١٩٨٧٦)، والطبراني في الكبير: (١٨/٤٩٧ ـ ٥٠٠)، والبيهقي في السنن: (٩/٢ ـ ٣)، وفي الاعتقاد، ص: (٩١ ـ ٩٢)، وفي الأسماء والصفات، ص: (٩)، (٣٧٥). والنسائي في الكبرى برقم (١١٢٤٠)، والطبري في التفسير: (١٢/٤). وابن خزيمة في التوحيد: (٢/٨٨٤)، والحاكم: (٢/٣٤١).

قال الحافظ في الفتح، معلّقا على رواية «كان الله قبل كل شيء»: وهو بمعنى «كان الله ولا شيء معه»، وهي أصرح في الرد على من أثبت حوادث لا أول لها من رواية الباب ـ يعني: «ولم يكن شيءٌ قبله» ـ، وهي من مُسْتَشْنَعِ المسائل المنسوبة لابن تيمية، ووقفتُ في كلام له على هذا الحديث يرجِّح الروايةَ التي في هذا الباب على غيرها، مع أن قضية الجمع بين الروايتين تقتضي حمل هذه على التي في بدء الخلق، ولفظها: «كان الله ولم يكن شيء غيره» لا العكس، والجمعُ يقدَّم على الترجيح بالاتفاق، اهـ. انظر: فتح الباري للحافظ ابن حجر: (١٣/٤١٠).

قلت: وقد بذل ابن تيمية جهدا كبيرا في ترجيح رواية «ولم يكن شيءٌ قبله» وتضعيف غيرها! فَلَفْظُهَا صريحٌ فقط في نفي أن يسبق وجودُ شيءٍ على وجود الله تعالى، وليس فيها ما ينفي أن يكون شيءٌ مع الله في الأزل. وابن تيمية وأتباعه قائلون بحوادث لا أول لها. فاللفظ الذي رجّحه يخدم مذهبه، بخلاف الروايات الأخرى. والقولُ ما قاله الحافظ في الفتح: وهو أن الجمع مقدَّمٌ على الترجيح، خصوصا والألفاظ الأخرى الصريحة في نفي وجود شيءٍ معه تعالى في الأزل وردتْ بأسانيد صحيحة لا مطعن فيها.

(١) أبو القاسم الجنيد بن محمد الخزاز القواريري، إمام الدنيا في زمانه، وعلَمُ أعلام التصوف، المُلقَّبُ بشيخ الطائفة. أصله من نهاوند في همدان، ومولده ومنشؤه ببغداد. قال عنه أبو عبد الرحمن السلمي: (هو من أئمة القوم وسادتهم؛ مقبول على جميع الألسنة) اهـ. صحب جماعة من المشايخ، واشتهر بصحبة خاله سري السقطي، والحارث المحاسبي. ودرس الفقه على أبي ثور، وكان يفتي في حلقته وهو ابن عشرين سنة. وهو أول من تكلم في علم التوحيد ببغداد. وعده العلماء شيخ مذهب التصوف، لضبط مذهبه بقواعد الكتاب والسنة، ولكونه مصونا من العقائد الذميمة، محمي الأساس من شبهات الغلاة، سالما من كل ما يوجب اعتراض الشرع. من كلامه ﷺ: طريقنا مضبوط بالكتاب والسنة، من لم=

مثلها في قوله تعالى: ﴿وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾ [النساء: ٩٦]. ويدخلُ فيه وجوبُ اتصافه بما ثبت له من الصفات القديمة فيما لا يزال.

قال السنوسي في شرح هذا البيت: (ويؤخذ من هذا الكلام أنه لم يحدث في ذات مولانا جل وعلا عند إيجاده العالمَ شيءٌ. إذ لو حدث شيء للزم التغير في ذاته تعالى وصفاته، فيلزم أن لا يكون بعد خَلْقِ العوالم باقيا على ما كان عليه في الأزل قبل خلقها)[1][2].

= يحفظ القرآن ولم يكتب الحديث ولم يتفقه لا يقتدى به. توفي يوم السبت سنة٢٩٧هـ. انظر: الأعلام (١٤١/٢)، صفة الصفوة (٤١٦/٢)، وغيرها.

(١) شرح الجزائرية للسنوسي، ص: (١٨٨ ـ ١٨٩).

(٢) إضافة إلى ما سبق من الأدلة، يقال في الرد على من قال من الْمُشَبِّهَةِ أن الله تعالى يجوز عليه الاتصاف بصفات حادثة، وأنه تعالى تقوم بذاته الحوادث، ويعني بذلك أنه أحدَثَها في ذاته. ومما عدّوه صفاتٍ لله تحدث في ذاته: الاستواء والنزول والمجيء والرضا والغضب وأمثالها.

يقال لهم: الاتفاق واقع بيننا وبينكم على استحالة اتصافه تعالى بالنقص في ذاته أو صفاته. وهذه الصفات التي تزعمون أن الله تعالى أحدثها في ذاته لا تخلو، إما أن تكون كمالا أو نقصا.

ـ فإن كانت كمالا، فقد قلتم أن الله تعالى كان ناقصا قبل أن يُحدِثها في ذاته، ثم اكتسب بها كمالا لم يكن موصوفا به. وكونه تعالى كان ناقصا محال. فبطل أن تكون تلك الصفات الحادثة التي زعمتوها صفاتٍ تُكسب المولى جل وعلا كمالا.

ـ وإن كانت نقصا، فقد أعظمتم على الفرية، إذ جعلتموه متصفا بالنقائص بعد إحداثها في نفسه، فبطل قولكم على الوجهين.

ثم إن الاتفاق قد وقع بيننا وبينكم على أن المُحدِث لكل ما سواه هو الله تعالى، فالتسليم بصحة اتصافه تعالى بالحوادث يعني التسليمَ بكون الله تعالى محتاجا في تكميل ذاته إلى مخلوقاته ومصنوعاته. والاحتياج نقصٌ محالٌ على الله تعالى.

فثبت بذلك أن الله تعالى لم يتغير عليه شيء، وأنه لم يزل على الذي كان عليه في الأزل،=

انتهى كلامه باختصار[1].

[**فإن قلتَ**: يخدش هذا قولُه تعالى: ﴿إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢].

قلتُ: لا خَدْش؛ لأن كلامه قديم قائم بذاته العلية، والقديم لا أول له ولا آخر، بل أوله عين آخره وآخره عين أوله، فلا فرق بين قوله في الأزل «كُنْ» وبين قوله الآن «كُنْ». ولأجل أن كلامه نفسيٌّ لفظيٌّ أدخَل بعضُهم صفةَ الكلام في صفة العلم، والصحيح خلافه، وسيأتي تفصيله عند إثبات صفة الكلام له تعالى.

وما يظهر من قوله ﴿إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا﴾ بصيغة الماضي فهو بالنسبة إلى المخاطَبين. على أنك إذا فهمتَ معنى الأزلي لا يبقى عندك فرقٌ بالتعبير بين الماضي والمضارع والأمر][2].

شبهةٌ واردة على استحالة حلوله تعالى في مكان

[ص] ١١٦. **عَـلَا عَلَـى الْعَـرْشِ إِذْ جَـاءَ الْكِتَـابُ بِـهِ**
بِـــلَا حُلُـــولٍ وَلَا كَيْـــفٍ مِـــنَ الْمُثُـــلِ

[ش]: هذا جوابٌ عن سؤال مقدَّر، وهو أنك أقمتَ الدليل على استحالة حلوله في المحل، فما تقول في قوله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ

= لم يحْدُث في ذاته شيء.

ـ وهذه الألفاظ التي وردت في النصوص بما يوهمُ اتصافه تعالى بالحوادث، محمولةٌ على معانٍ منزَّهة عن الحدوث المستفاد من ظواهرها. والشأنُ فيها: إما تفويضها أو تأويلها، كما هو معروف وثابتٌ من فعل السلف والخلف من أهل السنة. وسيأتي الكلام عليها.

(١) في ب «ملخصا».

(٢) كل ذلك ساقط من أ.

﴿ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥]؟

ـ فأجاب: أن الاستواء حقٌّ، ولكن بلا كيف، أي ليس كاستواء الأجرام. وهذا مذهب الأولين من المحققين كمالكٍ [٢٨/ب] رضي الله تعالى عنه وغيره.

استحالة مشابهة شيء من خلقه له سبحانه

وأما المتأخرون فإنهم حملوا كلمة «استوى» على معنى استولى، فيكون استعارةً تبعية من قولهم «استوى فلان على العراق» إذا استولى عليه.

[ص] ١١٧. [كَمَا][1] تَقَدَّسَ عَنْ شِبْهٍ يَكُونُ لَهُ
إِنَّ الْمُشَبِّهَ مِمَّنْ[2] تَاهَ فِي الزَّلَلِ[3]

١١٨. قُلْ كَيْفَ يُشْبِهُ مَخْلُوقٌ لِخَالِقِهِ
أَوْ أَنْ يُمَاثِلَهُ هَذَا مِنَ الْخَبَلِ

١١٩. حَقِيقَةُ الرُّوحِ ثُمَّ النَّفْسِ نَجْهَلُهَا
كَذَلِكَ الْعَقْلُ فِينَا غَيْرُ مُنْعَقِلٍ

١٢٠. لَوْ أَدْرَكَ الْقَوْمُ كُنْهًا[4] مِنْ حَقَائِقِهَا
مَا طَالَ بَحْثُهُمُ بِالْعَقْلِ وَالْجَدَلِ

١٢١. فَكَيْفَ نُدْرِكُ[5] مَوْلًى لَا شَبِيهَ لَهُ
سُبْحَانَهُ بِصِفَاتِ الْمَجْدِ لَمْ يَزَلِ

(١) ساقطة من م٢.
(٢) في أ «مما».
(٣) في م١ «إن المشبه من قد زل في زلل».
(٤) في م٢ «كفًا».
(٥) في م٢ «يدرك» بالياء المثناة التحتية.

[ش]: هذا متعلق بما سبق، يعني تَقَدَّسَ عن الحلول بالمكان كما تقدس عن الشبيه. ولا يخفى ما في الأبيات من التشنيع على المشبهة بأنهم لا عقول لهم يهتدون[1] بها في ظلمات[2] الجهل.

قوله «حقيقة الروح.. إلخ»: يعني أن الروح والنفس والعقل ممكنات حادثة، ومع هذا قد تحيرت أرباب العقول في معرفتها بالكنه، وفي أنها ألفاظ مترادفة على معنى واحد، لكل لفظ منها معنى مغاير لمعنى اللفظ الآخر. فكيف هؤلاء الجهلة تجاسروا على تشبيه الله تعالى ببعض مخلوقاته، المستلزِم لمعرفة الله تعالى بالكنه.

ويلزم أيضا من تشبيهه تعالى بالحادث أن يكون حادثا، تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا.

قال السيد الشريف في التعريفات: (العقل: جوهرٌ مجردٌ عن المادة في ذاته، مقارِنٌ لها في فعله، وهو[3] النفس الناطقة التي يشير إليها كل أحد بقوله أنا.

والروح الإنساني: هو اللطيفة [١/٢٩] العالِمة المدرِكة من الإنسان، الراكبة على الروح الحيواني. نازل من عالم الأمر تعجز العقول عن إدراكه. وذلك[4] الروح قد يكون مجردا، وقد يكون منطبعا[5] في البدن.

(١) في أ، وب «يهتدوا» وما أثبتناه أصح.

(٢) في أ «ظلماء».

(٣) ليست في ب.

(٤) في التعريفات «وتلك» والكلام بصيغة التأنيث.

(٥) في التعريفات «منطبقة».

[والروح الحيواني: لطيف منبعه تجويف القلب الجسماني، وينتشر بواسطة العروق إلى آخر[1] البدن][2]. انتهى.

واعلم أنه لا منافاة بين تعريف العقل هنا وبين تعريفه في أول الكتاب؛ لأن المرادَ بالعقلِ هناك العقلُ الذي هو شرط في التكليف.

[ص] ١٢٢. **نَعَمْ بِنُورِ يَقِينِ الْقَلْبِ نَعْرِفُهُ**
كَمَا يَلِيقُ بِهِ فِي أَعْدَلِ السُّبُلِ

[ش]: لَمّا سبق منه القول بأننا لا ندرك مولًى لا شبيه له، اسْتَشْعَرَ سؤالا وهو أنه إذا كان كذلك فما فائدة علم العقائد؟ وهل تمكن معرفته تعالى بوجهٍ ما؟

فقال: نعم يمكن، ولكن بنور القلب كما يليق بجنابه. وعبر عن الأدلة القاطعة بالنور لأنها سبب له، فيكون مجازا من إطلاق المسبَّب [وإرادة السبب][3]. وإضافةُ النور بَيَانِيَّةٌ، أي نورٌ هو اليقين.

قوله «في أعدل السبل»: إشارة إلى أن السبل إلى معرفة الله تعالى كثيرة، وأعدلُها طريقُ أهل السنة والجماعة، السالمةُ من الشرك الخفي والجلي؛ لأنهم ﷺ لا يثبتون التأثير إلا لواجب الوجود تبارك وتعالى. ومع هذا إنهم يعتقدون أن الحجة البالغة لله على خلقه؛ لأنهم يقولون إن أفعال العباد مخلوقة لله مكتسبة للعبد.

(١) في ب «أجزاء».

(٢) الفقرة بين القوسين ليست في هذا الموضع من التعريفات. فلعله من كلام المؤلف واختلط الأمر على الناسخ، أو أن المؤلف نقله من موضع آخر في التعريفات لم أهتد إليه.

(٣) ساقطة من أ.

ومعنى الكسب: هو كون العبد مهيَّئًا للفعل المخلوق لله تعالى على يد هذا العبد [٢٩/ب] المستعد لقبول جريان هذا الفعل على يده.

فهذه طريقة متوسطة بين مذهبَي المعتزلة القائلين بخلق الأفعال للعبد، وبين الجبرية القائلين بأن العبد كالحجر الملقاة وهو مجبور على فعله. فيلزمهم أن الحجة للعبد على الرب تعالى، وقد قال جل مِن قائل: ﴿قُلْ فَلِلَّهِ ٱلْحُجَّةُ ٱلْبَٰلِغَةُ﴾ [الأنعام: ١٤٩].

لا يمكن معرفة كنهه تعالى

[ص] ١٢٣. **لَهُمْ مَقَالٌ هُنَا إِنْ شِئْتَ تَعْرِفُهُ**
فَاعْرِفْهُ مِنْهُمْ وَلَا تَعْرِفُهُ مِن قِبَلِي

١٢٤. **حَارَتْ عُقُولُ الْوَرَى طُرًّا وَقَدْ عَجِزَتْ**
وَكُلُّهَا عَنْ جَلَالِ اللهِ فِي عُقُلِ

[ش]: **قوله «هنا»**: إشارة إلى معرفة الله تعالى، بقرينة قوله قبلُ: «**نعم بنور يقين القلب نعرفه**». والضمير في «**لهم**» عائد على أهل الحق. يعني أن قولهم في معرفته تعالى مطوّل لا يحتمله مختصري هذا، فإن شئت الوقوف عليه فارجع إليه في كتبهم.

وقوله «حارت عقول الورى طرا»: اعتراف منه بالعجز عن معرفته تعالى، وبأن العقل في عقال عن ذلك، وهذا تصريحٌ منه بأن الذات لا تُعرَف بالكنه. وهو المذهب الصحيح، وقد مشى عليه القاضي البيضاوي وإمام الحرمين وحجة الإسلام الغزالي والإمام الفخر الرازي في أكثر كتبه. ذكره السنوسي في شرح هذين البيتين[1].

(١) انظر شرح الجزائرية للسنوسي، ص: (١٩٥ ـ ١٩٨).

وأما ما نعرفه من كونه تعالى حيا عالما مريدا قادرا إلى غير ذلك من صفاته تعالى، مما يميزه عن ما عداه من خلقه، فهو لا يفيد معرفةً بالكنه، كيف وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠]، وقال سيد أرباب الكمال [٣٠/أ] ﷺ: «ما عرفناك حق معرفتك»[(١)]، وقال الصديق رضي الله عنه: (العجز عن درك الإدراك إدراك).

والحاصل: أن إدراك الذات بالكنه محال، لكنّ المعرفة متفاوتة بحسب الاستعدادات والقوابل. فإن معرفة النبي ليست كمعرفة الولي، ومعرفة الولي ليست كمعرفة غيره ممن هو في مبادئ سلوك المعرفة[(٢)].

(١) لم أجده، ومعناه صحيح، قال الحافظ في الفتح (١٣/ ٣٩٨): قال القرطبي في المفهم: قوله «إن الله يمسك إلى آخر الحديث»: هذا كله قول اليهودي، وهم يعتقدون التجسيم، وأن الله شخص ذو جوارح كما يعتقده غلاة المشبهة من هذه الأمة، وضحكُ النبيِّ ﷺ إنما هو للتعجب من جهل اليهودي، ولهذا قرأ عند ذلك ﴿وَمَا قَدَرُوا۟ ٱللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِۦٓ﴾، أي ما عرفوه حق معرفته ولا عظموه حق تعظيمه.

(٢) قال الإمام الرازي في نهاية العقول (٣/٢١٠): (اتفقت الفلاسفة على أن حقيقة الله غير معقولة للبشر، ولا يصح أن تصير معقولة لهم. وكلام الصوفية في أكثر الأمر مُشعِرٌ بذلك، وهو اختيار حجة الإسلام الغزالي وأستاذه إمام الحرمين. وصرّح القاضي أبو بكر بأن خاصيّته غير معلومة لنا الآن، وتردَّدَ في أن المؤمنين بعد أن يروه هل يعلمون تلك الخاصية أم لا. وأما أكثر الظاهريين من أصحابنا! ومن المعتزلة فقد ذهبوا إلى أن حقيقة الله تعالى معلومةٌ لنا، وأنّ عِلْمَنا بحقيقته سبحانه كعلمه سبحانه بحقيقة نفسه) اهـ. وممن صرح باستحالة معرفته تعالى بالكنه شيخُنا العلامة سعيد فودة حفظه الله تعالى في دروس عديدة.
ـ **واحتج من قال أن الله تعالى لا يمكن معرفته بالكنه**: بأن معرفة الله تعالى ليست ضروريةً يجدها كل إنسان في نفسه، ولذا كان النظر هو الطريق لمعرفته سبحانه، بحسب العادة التي أجراها جل وعلا في خلقه إذا أرادوا معرفته. وهذا النظر يَسْلُك للوصول إلى هذه المعرفة سبيلَ ملاحظةِ حدوثِ العالم، ليتوصل منه إلى إثبات وجود الباري سبحانه، وأنه واجبٌ=

.

= الوجود، قديمٌ لا أول له، باقٍ لا نهاية له، غنيٌّ عما عداه، لا يشبه شيئا من خلقه ولا يشبهه شيء، واحدٌ في ذاته وصفاته وأفعاله. وأنه لا بد أن يكون موصوفا بالحياة، وبالقدرة على إيجاد الممكنات، وبالإرادة التي يُخَصِّصُ بها تلك الممكنات ببعض ما يجوز عليها من الوجود والعدم والصفات والمقادير والجهات وأزمنة وجودها، وبالعلم لكل ما كان وما يكون وما هو كائنٌ، وبصفات السمع والبصر والكلام التي دلَّ عليها السمع. وأنه تعالى يجوز في حقه أن يخلق كل ممكنٍ وأن يُعْدِمَهُ، وأنه لا يجبُ عليه شيء.

وكل ما توصّل إليه النظر ـ كما ترى ـ هو أحكامٌ متعلقةٌ بذاته سبحانه، ولا تتبيّن منها أو يُتَوَصَل من خلالها إلى معرفة كنه الذات الموصوفة بتلك الصفات. بل هذه الصفات نفسها لم ينفذ النظر إلى معرفة كنهها هي، وإنما أوجَبَ ثبوتها للباري تعالى بمعرفة لوازمها وآثارها. وليس في طاقة النظر أن يصل إلى ما هو أبعد من ذلك.

وهذه هي حجة كل من أحال المعرفة بالكنه. وهناك أدلة أخرى لكنها ليست بقوة هذا الدليل، وعليها اعتراضاتٌ أكثر من الاعتراضات الموجهة عليه.

ـ **ونَقَلَ الرازي عمّن قال بأن كنه ذاته تعالى معلوم أو يمكن أن يُعلَمَ أنهم احتجوا:** بكون الحكم على الشيء فرعٌ عن تصوره. ولولا أنه ذاته معلومه مُتَصَوَّرة، لما أمكن للعقل أن يحكم في حقها بوجوبِ ما يجب واستحالةِ ما يستحيل وجوازِ ما يجوز. ولهم أدلة أخرى ضعيفة، ذكرها الرازي في نهاية العقول.

وأجاب عن هذه الشبهة: بأن معرفة المحكوم عليه لا يُشتَرط أن تكون تامة، بل تكفي المعرفةُ بوجهٍ ما، وهو حاصلٌ هنا. والمعرفة بوجهٍ ما ليستْ معرفةً بالكنه.

لكنه أورد في نهاية العقول ما ينقض الحجة التي استدل بها لرأيه، كما نقَضَ أدلة القائلين بحصول المعرفة بالكنه أو إمكانها.

ـ وأشار في الأربعين إلى أن هناك من رأى التوقف، وأنه لا سبيل إلى معرفة ذلك إلا السمع.

ـ **واعترض ابن التلمساني على دليله في شرح المعالم:** بأنه دليلٌ مبني على الاستقراء الناقص، فلا يفيد اليقين، وأنَّا لا ندري هل خَلَقَ الله تعالى، أو سيخلق في نفس أحدٍ ـ لا نعلمه ـ مِنْ خَلْقِهِ عِلْمًا بكنه ذاته. واعترف الرازي نفسه في النهاية بأنه دليلٌ استقرائيٌّ لا يفيد القطع واليقين. =

وقد نقل السنوسي في شرح هذين البيتين مقالة الصوفية واستحسنها، وهي: (أن[1] الرياضةَ بعد تصحيحِ العقيدةِ وأحكامِ الفرائضِ وتناولِ الحلالِ بالخلوةِ، والعزلةَ، والصومَ، ودوامَ الذكرِ على طهارة الظاهر والباطن، وصدقَ الافتقار إلى الله تعالى بترك الدعوى والتَّبَرِّي من الحول والقوة ظاهرا وباطنا، سببٌ بمشيئة الله تعالى لزيادة المعارف. كما قال الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ﴾ [العنكبوت: ٦٩]، وقال تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ ٱلۡإِيمَٰنَ وَأَيَّدَهُم بِرُوحٖ مِّنۡهُۖ﴾ [المجادلة: ٢٢].

ويعبرون عن ذلك الروح والنور بعين السر. وهو مرآةُ تجلياتٍ وكشفٌ لأمورٍ، بِخَلْقِ علومٍ لا سبيل للاطّلاع عليها بالاستدلال ولا بطريق الاعتبار، بل بمحض إنعامٍ وإلهامٍ، بخلقِ علومٍ لم تَجْرِ العادةُ بِخَلْقِها، ولا يعرفها إلا أهلها، ولا يعرفها غيرهم، كما لا يعرف الأكمهُ حقائق [الألوان][2].

= **والذي فهمتُه من خلاصة رأي الإمام الرازي في نهاية العقول**: أنه متوقِّفٌ في المسألة، حيث لا يخلو دليل من أدلته وأدلة مخالفيه من الاعتراضات القوية، **وأما في الأربعين** فإنه جَزَمَ باستحالة معرفة الكنه. انظر: نهاية العقول في دراية الأصول للرازي: (٣/٢١٠ ـ ٢٢٠)، الأربعين في أصول الدين، ص: (٢١٥ ـ ٢١٧)، شرح معالم أصول الدين لابن التلمساني، ص: (٤٠٩ ـ ٤١٧).

* تنبيه:

قال بعض أهل العلم: هذا المبحث مما لا يضر المكلفَ الجهلُ به، بل النهيُ عن الخوض فيه هو الأقرب. ولكن العلماء اضطروا للكلام فيه ردا على المجسمة والمشبهة، إذ يلزم من بعض أقوالهم أنه تعالى معروف بالكنه معرفة إحاطة، وإن لم يلتزموا بذلك.

(١) سقطت من أ.

(٢) هكذا في ط، وفي أ، وب «الأكوان»، وما أثبتُّه أصح.

ولا سبيل إلى تعريفها بالقول للغير، إلا بإشارة العارف للعارف[1]، كما قال[2]:

[٣٠/ب] تُشِيرُ فَأَدْرِي مَا تَقُولُ بِطَرْفِهَا وَأُطْرِقُ طَرْفِي عِنْدَ ذَاكَ فَتَفْهَمُ

ويقال: «لا يفهم عنك إلا من أشرق فيه مما أشرق فيك»، ولا يعنون حلولا كما يفهمه بعض الملبسين. بل يريدون تلك البصيرة والموهبة الربانية التي لا ريب فيها ولا شك، كما وصف نبيه ﷺ فقال: ﴿مَا زَاغَ ٱلْبَصَرُ وَمَا طَغَىٰ﴾ [النجم: ١٧])[3]. انتهى كلامه بعينه رضي الله عنه.

النظر المذموم عند محققي الصوفية

قوله[4] (بعد تصحيح العقيدة): هذا القيد أهم من جميع القيود؛ لأن ما يحصل من طريق التصوف من المعارف فرعٌ على المعرفة بالنظر، فإذا فُقِد الأصل فُقد الفرع، وصار الرجل يخبط خبط عشواء.

ـ **فإن قلتَ**: قد يَذُمّ المشايخُ[5] الصوفيةُ النظرَ ويجعلونه حجابا عن معرفته تعالى، كما هو مذكور في بعض كتبهم.

قلتُ: المذموم عندهم والممنوع[6] التكثير منه، بأن يشتغل الرجل ـ بعد تحصيل ما يلزمه من معرفة وجوب وجود[7] الحق تعالى وصفاته وغير

(١) سقطت من أ.

(٢) في ط «قيل».

(٣) انظر شرح الجزائرية للسنوسي، ص: (١٩٨ ـ ١٩٩).

(٤) يعني السنوسي رحمه الله تعالى.

(٥) في ب «مشايخ».

(٦) في ب هنا «عنه» ولا يستقيم السياق معها.

(٧) في أ «الوجود».

ذلك مما لا بد منه ـ بالرد على الفلاسفة والفرق الإسلامية، والتوغل في علم الكلام.

وسبب المنع والذم شفقتُهم على طالب معرفة الله تعالى، حتى لا يضيّع العمرَ فيما لا يعني، لِما تقرر من مذهبهم أن المعارف لا تزيد وتكمل إلا بالرياضة. وهي[1] ستة أشياء: تقليل الطعام، وتقليل الكلام، وتقليل المنام، والانعزال عن الأنام، والذكر [٣١/أ] الْمُدام، والفكر التمام فيما حصّله المريد من الدخول في الرياضة.

وقد أقسم كثير من السادة الصوفية ـ خصوصا الشيخ محيي الدين العربي[2] قُدِّس سره ـ أن من داوم على[3] هذه الستة أشياء المذكورة لا يُحرم مما ذاقه الصوفية.

[ص] ١٢٥. إِذْ كُلُّ مَا خَامَرَ الْأَوْهَامَ مِنْ صُوَرٍ
مَخْلُوقَةٌ مِثْلَنَا نَزِّهْ وَلَا تَهِلِ

١٢٦. مَعْ آيَةٍ فِي كِتَابِ اللهِ نَافِيَةٍ
كُلَّ النَّقَائِصِ تَنْفِي كُلَّ ذِي مَثَلٍ[4]

١٢٧. جَاءَتْ بِشُورَى وَفِي الْإِخْلَاصِ ثَانِيَةً
تَكْفِي ذَوِي الْعَقْلِ وَالتَّصْدِيقِ بِالرُّسُلِ

(١) يعني الرياضة المقصودة هنا.
(٢) ساقطة من أ.
(٣) ليست في ب.
(٤) في أ «مهل».

[ش]: هذا تعليلٌ لقوله: «**حارت عقول الورى طرا**»، أي جميعا. أي تحيرت العقول؛ لأن كل ما يُتصور أو[1] يُتوهم فهو مخلوق مثلنا، فكيف يكون[2] ما في أذهاننا أو خيالنا أو وهمنا صورةً[3] لواجب الوجود الخالق لجميع الصور.

هذا مع أن في الكتاب العزيز تصريحا بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾ [الشورى: ١١]، وهو معنى قوله: «**جاءت بشورى**». وأما ما في سورة الإخلاص فهو قوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ ۝١ ٱللَّهُ ٱلصَّمَدُ ۝٢ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝٣ وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾ [الإخلاص: ١ ـ ٤].

وقد أشار المصنف إلى قولهم: «كل ما خطر ببالك فالله بخلاف ذلك». وأطلق الوهم ـ وهو قوة في الدماغ يدرك بها المعاني الجزئية، مثل شجاعة زيد مثلا ـ وأراد مطلق الإدراك.

لكن لمّا كان الوهم معارضا العقل، حتى إنه يسلّم المقدمتين وينكر النتيجة، خَصَّصَه بالذِّكر والإفراد. بل[4] إن جميع ما ندركه بأي حاسة كانت فهو مخلوق مثلنا، لا ما ندركه بالوهم فقط، لأنه يُوهِم خلاف المقصود.

[٣١/ب] **فإن قلتَ**: فعلى هذا ليس لنا في معرفة الله نصيب، إذ سُدّت علينا أبوابها.

(١) في ب هنا: «يتخيل».

(٢) ساقطة من أ.

(٣) ساقطة من أ.

(٤) زيادة من عندي ليستقيم الكلام.

قلتُ: لا يلزم من عدم تصوره في النفس الناطقة المدركة[1] للكليات، ولا من عدم إدراكه بالوهم المدرك للمعاني الجزئية، ولا من عدم إدراكه بالخيال ـ وهو قوة إدراكية[2] في الدماغ يدرك بها الأشخاص الجزئية كصورة زيد مثلا ـ عدمُ معرفة الله تعالى بوجه ما.

فإنا نعرف بالعقل أنه لا بد وأن يكون موجدُ هذا العالم واجبَ الوجود؛ إذ لو كان ممكن الوجود لدارَ وتسلسلَ. ونعرف أيضا أن له صفات؛ إذ صانع العالم لا بد وأن يكون حيا عالما مريدا قادرا. وهذه المعارف لا توجِب أن يقوم في الذهن أو الوهم أو الخيال شبحٌ، وإن قام شيء فهو مخلوق، [والمنازع مكابر][3].

وأما ما مرّ من عقيدة الصوفية، فإنهم قالوا إن الإنسان بعد هذه المعرفة إذا سلك طريق الرياضة يقذف الله تعالى في قلبه نورا يزول به الوهم المعارض للعقل، فيدرك من صفات الله بسبب ذلك النور ما لا يدركه غيره. ويظهر لك ذلك[4] بمثال، وهو أنك سمعت بوجوب الوجود وبواجب الوجود، وسمعت بالأزلي والأبدي والأزل والأبد، ولكن ما تَعَقَّلْتَ معاني هذه الأشياء، ولا يمكنك ذلك من غير طريق الرياضة.

وسببُ ذلك استيلاءُ الوهم على العقل، فما أَدْرَكْتَهُ [١/٣٢] من معاني هذه الأشياء فهو بالنسبة إلى ما قَبِلها[5] لا بالنسبة إلى ما هي عليه في نفس

(١) في ب «المدرك».
(٢) ليست في ب.
(٣) ساقط من أ.
(٤) ساقطة من أ.
(٥) في أ «قابلها».

الأمر. فغاية ما تدركه من معنى واجب الوجود أنه ليس له آخر وأنه ليس بممكن، ومن معنى الأزلي أنه ليس له ابتداء، ومن معنى الأبدي أنه ليس له آخر. وقس على هذا.

وأما إذا قذف الله النور المذكور وزال المانعُ، أدركتَ ما ذُكر على ما هو عليه. وقد عبر بعضهم عن معناه شعرا:

أَعَارَتْـــهُ طَرْفًـــا رَآهَـــا بِـــهِ فَكَـــانَ الْبَصِـــيرُ لَهَـــا طَرْفَهَـــا

قوله «نزه ولا تهل»: قال السنوسي في شرحه: (أي نزِّه المولى جل وعلا عن مماثلة جميع الحوادث، ولا يذهب وَهَلُكَ ـ أيْ وهمك ـ في إدارك جلاله القديم إليها[1])[2]، ففسّر الوهل بالوهم.

قوله «والتصديق بالرسل»: معطوف على العقل، أي وذوي التصديق بالرسل.

ومعنى باقي الأبيات ظاهر.

الله تعالى قديمٌ باقٍ

[ص] ١٢٨. **مَـنْ لَا ابْتِـدَاءَ لَـهُ فَـلَا انْقِضَـاءَ لَـهُ**
بَقَـــاؤُهُ مُسْـــتَمِرٌّ غَيْـــرُ مُنْتَقِـــلِ

١٢٩. **وَقِيـلَ بَـاقٍ عَلَـى وَصْـفٍ لَـهُ بِبَقَـا**
كَـذَا الْقَـدِيمُ وَوَجْـهُ الْبَحْـثِ فِيـهِ جَلِـي

[ش]: أشار بالمصراع الأول من هذين البيتين إلى القاعدة التي سبق

(١) الضمير عائد على الحوادث.
(٢) شرح الجزائرية للسنوسي، ص: (٢٠١).

بيانها، وهي «كل ما ثبت قدمه انتفى عدمه».

هل القدم والبقاء صفتان نفسيتان أم سلبيتان أم وجوديتان؟

قوله «وقيل باق على وصف له ببقا»: أي قال بعض المتكلمين إنه باق ببقاء؛ لأجل أن البقاء وصفٌ موجود ثابت له، كما يقال إنه عالم بعلم قادر بقدرة، فالبقاء عندهم صفة زائدة كالعلم والقدرة. وضعّفَه [٣٢/ب] لأن البقاء لو كان زائدا على الذات للزِم أن يقوم به بقاء فيتسلسل. ويلزم منه قيام المعنى بالمعنى.

والأصح أنها صفة سلبية ـ أي البقاء ـ هي[(١)] عدم الآخِرية، كما أشار إليه بقوله «**غير منتقل**». فَـ «**عَلَى**» في قوله «**على وصف له**»: تعليلية، مثلها في قوله تعالى ﴿وَلِتُكَبِّرُوا۟ ٱللَّهَ عَلَىٰ مَا هَدَىٰكُمْ﴾ [البقرة: ١٨٥].

قوله «كذا القديم»: أي القول في القدم[(٢)] كالقول في البقاء، فيكون معناه عدم الأولية، [لا أنه][(٣)] صفة زائدة على الذات كما هو قول بعض المتكلمين.

قوله «ووجه البحث»: إشارة إلى ما ذكر من الخلاف. وقيل إنهما صفتان نفسيتان[(٤)].

(١) في أ «هو».

(٢) في ب «القديم».

(٣) في ب «لأنه».

(٤) **حاصل الخلاف في القدم والبقاء:**

ـ أن جمهور المحققين من المتأخرين ـ ومعهم الشارح ـ على أنهما صفتان سلبيتان، أي أن كلا منهما ليست بمعنًى موجودٍ في نفسه. واستندوا في ذلك إلى أن معنى كلٍّ منهما سلبُ أمرٍ لا يليق به تعالى. فالقدم معناه: سلب العدم السابق على الوجود، أو هو عدم الأولية للوجود، أو عدم افتتاح الوجود. والبقاء معناه: سلب العدم اللاحق للوجود، أو هو عدم=

[ص] ١٣٠. كَـذَا الْبِدَايَـةُ لَا تَخْفَـى اسْـتِحَالَتُهَا
إِذْ تَقْتَضِـي النَّفْـيَ لَكِـنْ غَيْـرَ مُشْـتَمِلِ
١٣١. كَـذَا النِّهَايَـةُ عَمَّـنْ كَـانَ ذَا قِـدَمٍ
مُحَالُـهُ[1] ظَـاهِرٌ إِنْ كُنْـتَ ذَا جَـدَلِ

[ش]: البداية والنهاية تستلزمان الحدوث فهما مستحيلتان على الله تعالى، لِما ثبت قبلُ[2] أنه قديم.

أما[3] البداية: فلأن كل ما له ابتداء فهو مسبوق بالعدم، وكل مسبوق

= الآخرية للوجود. وهو المذهب الصحيح كما قال السنوسي وغيره.

ـ **وقيل: هما صفتان نفسيتان**، وفسر القائلون بهذا القول القدم: بأنه استمرار الوجود في الماضي، والبقاء بأنه استمرار الوجود في المستقبل.

وأجاب القائلون بأنهما سلبيتان: بأن استمرار الوجود في الماضي والمستقبل راجع إلى نفي الأوّلية والآخرية للوجود. وأن الصفة النفسية: هي التي تدل على نفس الذات، دون معنى زائد عليها، فلا تتحقق الذات خارجا بدونها، كالتحيز للجرم. فإن الجرم لا يتصَوَّر ولا يتحقق في الخارج بدونها. وأما القدم والبقاء فإننا نحتاج بعد إثبات الوجود للذات أن نثبت لها القدم والبقاء، فلو كان يتوقف تصورُ الذات على تصور البقاء والقدم، بحيث لو انتفى تصورهما انتفى تصورُ الذات، لَمَا احتجنا إلى دليل لإثباتهما للباري تعالى. ولكن لما ثبت احتياجنا إلى الاستدلال على ثبوتهما للباري تعالى عرفنا أنهما ليستا نفسيتين.

ـ **وقيل هما معنيان وجوديّان قائمان بالذات**، كالعلم والقدرة: أي أن لهما تحققا في نفسيهما خارج الأذهان.

وأجابوهم: بأنه قول ضعيف، لأنه يلزم عليه أن يكونا قديمين أيضا بِقِدَمٍ وبقاء آخَرَيْن موجودَيْن، ثم ينتقل الكلام إلى القدم والبقاء الآخَرَيْن، فيلزم فيهما ما لزم في الأوّلَيْن، ويلزم التسلسل.

(١) في أ «فحاله».

(٢) في أ «قيل».

(٣) في أ «لنا»!.

بالعدم فهو حادث.

وأما النهاية: فلِما مر من أن كل ما ثبت قدمه انتفى عدمه. فعلى تقدير الانتهاء يثبت عدم البقاء، وقد مر أن البقاء لازم للقدم. وعدمُ اللازم يوجِب عدم الملزوم، وإذ عدم الملزوم ـ وهو القدم ـ ثبت الحدوث، فحينئذ يلزم من فرض النهاية الحدوث، وهو المدّعَى.

قوله «إذ تقتضي النفي.. إلخ»: يعني أن البداية تقتضي نفي[1] الموجودات أي عدمها، ولكن العدم غير مشتمل عليها بشهادة الحس.

[٣٣/أ] ووجْهُ الاقتضاء: أن البداية مستلزمة لحدوث الحق تعالى، وحدوثه مستلزم لعدمه؛ لأنه يلزم أن يكون له محدِث ولمحدثه محدث، فيدور ويتسلسل وهما باطلان. ويلزم من عدمه عدم مخلوقاته، والحس يكذبه.

وقد يكون مراده بقوله «**إذ تقتضي النفي**»: نفيَ الحق، الذي ثبت فيما تقدم وجوبُ الوجود له، وهو الظاهر من العبارة.

** ** **

(١) ساقطة من أ.

[ص]:

فصل
فِي التَّنْبِيهِ عَلَى مَا يُوهِمُ التَّشْبِيهَ[1]

[ش]: [أي في الكتاب العزيز والأحاديث الشريفة، وهل يُتعرّض لتأويلها أم لا][2].

[ص] ١٣٢. وَكُلَّ مَا أَوْهَمَ الْقُرْآنُ مِنْ شَبَهٍ
أَوِ الْحَدِيثُ فَأَوِّلْ كُلَّ مُحْتَمِلِ

١٣٣. أَوْ خُذْ بِمَعْنَاهُ وَاتْرُكْ لَفْظَ ظَاهِرِهِ
مُنَزِّهًا مِثْلَ رَأْيِ السَّادَةِ الْأُوَلِ

١٣٤. كَالِاسْتِوَاءِ حَكَوْا مِنْ قَوْلِ سَيِّدِنَا
إِمَامِنَا مَالِكٍ بِالنَّهْيِ لَا تَسَلِ

١٣٥. وَبَعْضُهُمْ رَجَّحَ التَّأْوِيلَ فِيهِ عَلَى
أَصْلِ الْقَوَاعِدِ فَاسْلُكْ نَهْجَهَا تَصِلِ

[ش]: قد جاء في القرآن العظيم والحديث الشريف ألفاظٌ يحيل العقلُ حملَها على معانيها الموضوعة لها، مثل: الاستواء على العرش، والوجه، واليد، والنزول إلى سماء الدنيا، وغير ذلك.

موقف أهل السنة من الظواهر الموهمة للتشبيه في القرآن والحديث

فمذهبُ الأوائل الخائفين من التجاسر على ما لا يقين لهم فيه: عدمُ

(١) في ب «فصل فيما أوهَم القرآن والحديث من التشبيه».
(٢) ساقط من أ.

التعرض لتأويل الألفاظ المذكورة، والاكتفاءُ بمجرد التنزيه عن الظاهر المستحيل.

ويقرب من هذا المذهب ما ذهب إليه الأشعري ﷺ؛ لأنه قال إن الاستواء والوجه واليد وما أشبه ذلك صفاتٌ له تعالى، لا يعلم حقائقها إلا هو[1].

ومذهب المتأخرين [٣٣/ب] أنه يصح[2] التعرض للتأويل، بأن يُحمل اللفظ بعد تعذّر استعماله في معناه الحقيقي على أقرب مجاز، كحمل اليد على

(١) والفرق بين هذا الرأي وسابقه: أن السابق لا يرى أصحابُه الخوض في تفسير معناه خارجا عن السياق أصلا، فلا يقولون هي صفات ولا غير ذلك، بل هم مفوّضةٌ صِرْفٌ، ولسان حالهم ما نُقل عن الإمام الشافعي ﷺ، قوله: (نؤمن بما قال الله على مراد الله، وبما قال رسول الله ﷺ على مراد رسول الله ﷺ) [لمعة الاعتقاد لابن قدامة المقدسي، ص: (٣)]، وما نُقل عن الإمام أحمد ﷺ، قوله: (نؤمن بها ونصدق بها، بلا كيف ولا معنى، ولا نرد شيئا منها) لمعة الاعتقاد لابن قدامة المقدسي، ص: (٣)]، وما نُقل عن مالك وسفيان ووكيع وابن المبارك وغيرهم: (لا تُفَسَّر ولا تُتَوهَّم، ولا يقال كيف) [سنن الترمذي: (٤/٤٩٢)].

وأما الرأي الثاني: فيرى أصحابه أنها صفاتٌ ـ جزمًا ـ، لا يعلمها إلا الله تعالى.

* تنبيه:

ذكر الشارح ثلاثة أقوال في المسألة:

والأول والثالث منها مبنيان على الخلاف في أن المطلوب في تأويل الظواهر المتعلقة بالعقائد، هل هو اليقينُ في المعنى الذي تُحمَل عليه، لا الظن؟ وحصولُ اليقين في المدعَى من اللفظ متعذرٌ، فيجبُ الوقفُ بعد التنزيه عن الظاهر المستحيل، وهذا وجه قول السلف.

أو المطلوب صرف اللفظ عن مقام الإهمال الذي يوجب الحيرة بسبب ترك اللفظ لا مفهوم له، والخطاب بمثله للخلق بعيد؟ وهو قول إمام الحرمين ومن تبعه، وهو الأقرب إلى الحق والله أعلم. انظر: شرح الجزائرية للسنوسي، ص: (٢٠٧).

(٢) في أ «صحيح».

القدرة والاستواء على الاستيلاء وما أشبه ذلك، وهو المذهب الأحكم[1].

(١) قال الإمام الحافظ البيهقي في الاعتقاد والهداية (١١٧): (وأصحاب الحديث فيما ورد به الكتاب والسنة من أمثال هذا ـ **قلتُ** (محمود): يريد الاستواء والنزول والرضا والغضب وغيرها ـ ولم يتكلم أحد من الصحابة والتابعين في تأويله، على قسمين: منهم مَنْ قَبِلَه وآمن به ولم يُؤَوِّلْهُ، وَوَكَلَ عِلْمَهُ إلى الله، ونَفَى الكيفية والتشبيه عنه. ومنهم من قبله وآمن به، وحَمَلَهُ على وجه يصح استعماله في اللغة ولا يناقض التوحيد، وقد ذكرنا هاتين الطريقتين في كتاب الأسماء والصفات، في المسائل التي تكلموا فيها من هذا الباب)، اهـ.
ـ وقال الحافظ الإمام النووي معلقا على حديث النزول في شرح صحيح (٣٦/٦): (هذا الحديث من أحاديث الصفات، وفيه مذهبان مشهوران للعلماء سبق إيضاحهما في كتاب الإيمان، ومختصرهما: أن أحدهما وهو مذهب جمهور السلف وبعض المتكلمين: أنه يُؤمَن بأنها حقٌّ على ما يليق بالله تعالى، وأن ظاهرها المتعارف في حقنا غير مراد، ولا يُتكلم في تأويلها، مع اعتقاد تنزيه الله تعالى عن صفات المخلوق، وعن الانتقال والحركات وسائر سمات الخلق. والثاني: مذهب أكثر المتكلمين وجماعات من السلف، وهو محكي عن مالك والأوزاعي: أنها تُتَأوَّل على ما يليق بها بحسب مواطنها) اهـ.
ـ وقال الحافظ ولي الدين أبو زرعة بن الحافظ العراقي في شرحه على جمع الجوامع (٧٤١ ـ ٧٤٢): (بل نقول بكل ما ورد في الكتاب أو السنة الصحيحة. ثم إن كان ظاهر المعنى لا إشكال فيه اعتقدناه كما ورد، وإن كان مشكل المعنى يوهِمُ ظاهرُه الحدوثَ أو التغيرَ كقوله تعالى: ﴿وَجَآءَ رَبُّكَ﴾، وقوله ﷺ: «ينزل ربنا في كل ليلة إلى سماء الدنيا. فإنا ننزه الله تعالى عند سماعه عما لا يليق به.
ولأئمتنا فيه مذهبان مشهوران: أحدهما: تفويضُ المراد منه إلى الله تعالى، والسكوتُ عن التأويل، مع الجزم بأن الظواهر المؤدية إلى الحدوث أو التشبيه غير مرادة. وهو مذهب السلف.
وسئل مالك ﷺ عن قوله تعالى ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ﴾ [طه: ٥] فقال:» الاستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة. وقال الترمذي في الكلام على حديث الرؤية: «والمذهب في هذا عند أهل العلم من الأئمة مثل سفيان الثوري ومالك بن أنس وابن المبارك وابن عيينة ووكيع وغيرهم: أنهم رَوَوْا هذه الأشياء ثم قالوا: تُرْوَى هذه الأحاديث ونؤمن بها ولا يقال كيف. وهذا الذي اختاره أهل الحديث». ثانيهما:=

.

= أنا نؤولها على ما يليق بجلال الله تعالى، بشرط كون المتأوَّل متسقا في لغة العرب) اهـ.

ـ **وللتأويل أصولٌ وضوابطُ، ما لم تتحقق فلا يجوز العدول عن ظاهر اللفظ إليه:**

أولاً: قيامُ الدليل القاطع على أن ظاهرَ اللفظِ محالٌ ممتنعٌ، مثال ذلك: قول النبي ﷺ: «قَلْبُ ابْنِ آدَمَ بَيْنَ إِصْبَعَيْنِ مِنْ أَصَابِعِ الرَّحْمَنِ». قال حجة الإسلام الغزالي في الإحياء: (١٤١/١): (حَمْلُه على الظاهر غير ممكن. إذ لو فتشنا عن قلوب المؤمنين لم نجد فيها أصابع، فَعُلِمَ أنها كناية عن القدرة التي هي سر الأصابع. وكُنِّيَ بالأصابع عن القدرة؛ لأن ذلك أعظم وقعاً في تفهُّم تمام الاقتدار)، اهـ. أما إذا كان إجراؤه على الظاهر غير محال فلا يجوز تأويله، ولذلك أنكر الغزاليُّ على المعتزلة أنهم أوَّلُوا ما ورد من الأخبار في أحوال الآخرة، كالميزان والصراط وغيرهما. قال رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى: (هو بدعة، إذ لم ينقل ذلك بطريق الرواية، وإجراؤه على الظاهر غير محال، فيجب إجراؤه على الظاهر)، اهـ.

ووجه جواز التأويل في النصوص التي يعارض ظاهرها الدليل القاطع: أن دلالة النص ظنية، فيجب القطع بصرف اللفظ عن الاحتمال المعارض للدليل القاطع، ثم يُبَيَّنْ الوجه الذي يصح حمل اللفظ عليه، لأنه يحتمله ولا مانع من حمله عليه.

ثانياً: من العقائد الثابتة بالدليل القاطع أن الله ﷻ ليس في جهة أو حَيِّز، ولا يجوز عليه التركيب من أجزاء ولا التجسيم ولا التشبيه، ولا تقوم به الحوادث. فإذا وردت الظواهر الظنية معارِضةً لهذه العقائد وجب الأخذ بالنص الشرعي ما أمكن، فَنُؤَوِّل الظواهر إما إجمالاً ونفوض تفصيلها إلى الله، وإما تفصيلاً بتعيين المراد.

ثالثاً: أن يكون التأويل موافقاً لأساليب اللغة وعُرْف الاستعمال، جارياً على ما يقتضيه لسان العرب وما يفهمونه في خطاباتها.

رابعاً: التأويل بيان المعنى الذي يظن المؤوِّل أنه المراد، لأن اللفظ قد يحتمل أكثر من معنى يصح صرفه إليه. مثال ذلك قول إمام الحرمين في الإرشاد، ص (٤١): (لا يمتنع منا حمل الاستواء على القهر والغلبة، وذلك شائع في اللغة. ولا يبعد حمل الاستواء على قصد الإله إلى أمر في العرش، وهذا تأويل سفيان الثوري رضي الله عنه. فاستشهد بقوله تعالى: ﴿ثُمَّ ٱسْتَوَىٰٓ إِلَى ٱلسَّمَآءِ وَهِيَ دُخَانٌ﴾، معناه قصد إليها) اهـ. وهذا معنى قولهم: «التأويل ظنيّ». ويترتب على هذا: أن إبطال وجه من وجوه تأويل اللفظ لا يدل على إبطال التأويل بالكلية، لأنه قد يصح تأويله على وجه آخر. =

كما أن كلا من المذهبين السابقين أسلم؛ لأن مسائل هذا الفن يقينية، وحملُ الكلام على معناه المجازي لا يفيد إلا الظن، والظن لا يغني.

هذا وإنّ[1] الحملَ على الظاهر يجب التنزيهُ عنه بالإجماع.

قوله «كالاستواء.. إلخ»: يشير إلى ما نقل عن سيدنا مالك ﷺ، أنه سأله رجل عن الاستواء، فقال: (الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والسؤال عنه بدعة، وأظنك رجل سوء. أَخْرِجُوه)[2].

= خامساً: أن لا يخالف التأويلُ أصلاً ثابتاً. ومن هذا التأويل المخالف، تأويل ابن قتيبة ﷺ الاستواء بالاستقرار. قال في الاختلاف في اللفظ، ص (٣٣٧): (وقالوا في قوله: ﴿ٱلرَّحۡمَٰنُ عَلَى ٱلۡعَرۡشِ ٱسۡتَوَىٰ﴾ أنه استولى، وليس يُعرف في اللغة استويت على الدار، أي استوليت عليها. وإنما استوى في هذا المكان: استقر) اهـ. ولا يخفى أن في الاستقرار تشبيهاً بالمخلوق، ومفارقةً لتَنْزِيهِ الباري ﷻ، حتى أنه لم يستطع أن يتنصّل من إثبات المكانية للاستواء بمعنى الاستقرار. ومثل هذا التأويل غير مقبول لأنه يخالف أصلاً ثابتاً. انظر: [التجسيم في الفكر الإسلامي، د. صهيب محمود السقار ـ رسالة دكتوراة في جامعة بغداد تحت الطبع، وكذلك: الانتصار لأهل السنة، حصن الدين الأزهري، ص: (١٨٦ ـ ١٨٨)]

(١) ساقط من ب.

(٢) قال شيخنا العلامة د. رشوان أبو زيد الأزهري، تعليقا على هذا الأثر المنسوب للإمام مالك ﷺ: هذا الأثر ينسب إلى ربيعة بن أبي عبد الرحمن، وإلى مالك بن أنس، وإلى أم المؤمنين السيدة أم سلمة ﷺ:

فأما أثر ربيعة:

فأخرجه اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة: (٣/٣٩٨)، حديث: (٦٦٥) قال: (أخبرنا عبد الله بن أحمد بن القاسم بن شينك النهاوندي قال ثنا أبو بكر أحمد بن محمود بن يحيى بن داود النهاوندي بنهاوند سنة ثنتي عشرة وثلاثمائة قال ثنا أحمد ابن محمد بن صدقة قال ثنا أحمد بن محمد بن يحيى بن سعيد القطان عن يحيى بن آدم عن ابن عيينة قال سئل ربيعة عن قوله «الرحمن على العرش استوى» كيف استوى؟ قال: الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول ومن الله الرسالة وعلى الرسول البلاغ وعلينا التصديق).=

.

= وأخرجه الذهبي في العلو للعلي الغفار، حديث (٣٥٢) قال: (كتب إليّ محمد بن الناس أن أبا محمد بن قدامة أخبرهم أنبأنا ابن البطي أنبأنا ابن خيرون أنبأنا أبو القاسم الخرقي حدثنا النجاد حدثنا معاذ بن المثنى حدثني محمد بن بشير حدثنا سفيان قال كنت عند ربيعة بن أبي عبد الرحمن فسأله رجل فقال «الرحمن على العرش استوى» كيف استوى؟ فقال: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، ومن الله الرسالة، وعلى الرسول البلاغ، وعلينا التصديق). ونَسَبَهُ في التحفة المدنية في العقيدة السلفية ص ٧٧ إلى الخلال قال: (بإسناد رجاله أئمة عن سفيان بن عيينة) وذكره بلفظ: «والكيف غير معقول».

وأما روايته عن مالك:

فأخرجها البيهقي في الاعتقاد، ص (١١٦) قال: (أخبرنا أبو بكر أحمد بن محمد بن الحارث الفقيه أنا أبو محمد بن حيان ثنا أبو جعفر أحمد بن زيرك اليزدي قال سمعت محمد بن عمرو بن النضر النيسابوري يقول سمعت يحيى بن يحيى يقول كنا عند مالك بن أنس فجاء رجل فقال يا أبا عبد الله «الرحمن على العرش استوى» كيف استوى؟ فأطرق مالك رأسه ثم علاه الرحضاء ثم قال: الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة، وما أراك إلا مبتدعا، فأمر به أن يخرج). وأخرجه اللالكائي (٣٩٨/٣) حديث (٦٦٤) قال: (ذكره علي بن الربيع التميمي المقري قال ثنا عبد الله ابن أبي داود قال ثنا سلمة ابن شبيب قال ثنا مهدي بن جعفر عن جعفر بن عبد الله قال جاء رجل إلى مالك بن أنس فقال يا أبا عبد الله الرحمن على العرش استوى كيف استوى؟ قال: فما رأيت مالكا وجد من شيء كموجدته من مقالته وعلاه الرحضاء يعني العرق قال واطرق القوم وجعلوا ينتظرون ما يأتي منه فيه قال فسرى عن مالك فقال: «الكيف غير معقول، والاستواء منه غير مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة فإني أخاف أن تكون ضالا وأمر به فأخرج»). والذهبي في العلو، ص (١٦٨) حديث (٤٥٥) قال: (قال ابن منده أنبأ محمد بن يعقوب الشيباني حدثنا محمد بن عمرو بن النضر حدثنا يحيى بن يحيى قال كنت عند مالك فجاءه رجل فقال يا أبا عبد الله الرحمن على العرش استوى فأطرق ثم قال: الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة).

فأخرجها اللالكائي في شرح أصول اعتقاد أهل السنة (٣٩٧/٣) حديث (٦٦٣) قال: =

.

= **وأما روايته عن أم سلمة:**

(أخبرنا عبد الله بن محمد بن أحمد قال ثنا عبد الصمد بن علي قال حدثني محمد بن عمر بن كبيشة أبو يحيى النهدي بالكوفة في جبانة سالم قال حدثنا أبو كنانة محمد بن أشرس الأنصاري قال ثنا أبو عمير الحنفي عن قرة بن خالد عن الحسن عن أمه عن أم سلمة في قوله «الرحمن على العرش استوى» قالت: الكيف غير معقول، والاستواء غير مجهول، والإقرار به إيمان، والجحود به كفر). وأخرجه الذهبي في العلو للعلي الغفار، ص (٨٠) حديث (١٨١) قال: (أخبرنا أبو محمد بن علوان الشافعي أنبأنا أبو محمد المقدسي أنبأنا عبد الله بن أحمد أنبأنا أبو بكر أحمد بن علي أنبأنا هبة الله بن الحسن حدثنا عبد الصمد بن علي حدثنا محمد بن عمر حدثنا أبو كنانة محمد بن أشرس حدثنا أبو عمير الحنفي عن قرة بن خالد عن الحسن عن أمه عن أم سلمة ﵂ في قوله «الرحمن على العرش استوى» قالت: الكيف غير معقول، والاستواء غير مجهول، والإقرار به إيمان، والجحود به كفر)، قال: (هذا القول محفوظ عن جماعة كربيعة الرأي، ومالك الإمام، وأبي جعفر الترمذي، فأما عن أم سلمة فلا يصح لأن أبا كنانة ليس بثقة وأبو عمير لا أعرفه).

فهذه رواية مالك وغيره تنص على أن الكيف غير معقول، وهذا يساوي نفي الكيف.. وأما رواية «والكيف مجهول» ففي إسنادها مقال.. فقد أخرجها ابن عبد البر في التمهيد (١٣٨/٧) قال: (أخبرنا أبو محمد عبد الله بن محمد بن عبد المؤمن قال حدثنا أحمد بن جعفر بن حمدان بن مالك قال حدثنا عبد الله بن أحمد بن حنبل قال حدثني أبي قال حدثنا سريج بن النعمان قال حدثنا عبد الله بن نافع قال: قال مالك بن أنس: الله ﷻ في السماء، وعلمه في كل مكان، لا يخلو منه مكان، قال: وقيل لمالك الرحمن على العرش استوى كيف استوى؟ فقال مالك ﵀: استواؤه معقول وكيفيته مجهولة وسؤالك عن هذا بدعة وأراك رجل سوء). **قلت** (رشوان): عبد الله بن محمد بن عبد المؤمن شيخ ابن عبد البر قال عنه الذهبي في الميزان (١٩١/٤): (من قدماء شيوخ أبي عمر بن عبد البر كان تاجرا صدوقا لقي ابن داسة والكبار، قال ابن الفرضي: لم يكن ضبطه جيداً وربما أخل بالهجاء). فروايته ضعيفة مخالفة في لفظها لسائر الروايات عن مالك. انتهي كلام شيخنا د. رشوان أبو زيد. =

[ص] ١٣٦. وَلَـنْ يَضُـرَّكَ وَسْـوَاسُ اللَّعِـينِ إِذَا
[كَرِهْتَـهُ فَاسْـتَعِذْ][1] بِـاللهِ وَابْتَهِـلِ
١٣٧. وَلْتُعْرِضَـنْ عَنْـهُ لَا تَجْعَـلْ لَـهُ خَطَـرًا
مَهْمَـا اشْـتَغَلْتَ بِـذِكْرِ اللهِ يَنْخَـذِلِ

الوقاية من ضرر وسوسة الشيطان في العقائد

[ش]: الوسواس هو حديثٌ من الشيطان اللعين في قلب المؤمن الذي لم يتمكن من[2] معرفة الله تعالى، ولم يشرب من زلالها ما يرويه، ولم يتوقد مصباحُها في زجاجة قلبه الكائن في مشكاة جسده، ولم تحرق نارُها شيطانَه حتى يسلم منه، بل أشرق عليه منها نورٌ لا يمنع دخول الشيطان ووسوستَه.

وهذا الوسواس[3] لا يضر هذا المؤمن، بشرط أن يكره الوسواس ويتضجر[4] منه، ويشكو حاله إلى أهل[5] المعرفة قائلا لهم: إني والله [٣٤/أ] مؤمنٌ بالله وصفاته وجميع العقائد، لكن الشيطان اللعين يوسوس لي ويقول لي كذا وكذا، وأنا لا أرضى بكلام هذا الملعون.

= **قلت**: والفارق بين لفظ «الكيف غير معقول» وبين لفظ «الكيف مجهول» أن «الكيف مجهول» معناه: أن له كيفا لكننا نجهله. وأما «الكيف غير معقول» فمعناه: لا يصدق به العقل، أي: يُحيل العقلُ أن يكون له كيفٌ أصلا، فضلا عن أن يكون له كيف لكننا نجهله. ويمكن حملُ لفظ «الكيف مجهول» على معنى صحيح. ولكن أحببت أن أوضّح أن هناك لفظا ينص على رأي مالكٍ في المسألة دون إيهام.

(١) في ط، وم١، وم٢ «كرهت فلتستعذ».
(٢) ساقطة من أ.
(٣) في أ «السؤال».
(٤) في أ «أو يتضجر».
(٥) ساقطة من أ.

وبشرط أن يكون هذا المؤمن عالما بما يحتاج إليه من عقائد الإيمان، متقنا لها بالدليل والبرهان، لا مقلدا للأبوين والإخوان؛ لأن المقلدَ صاحبَ هذه الوسوسة هو الذي يقول عند سؤال الملكين: «لا أدري، سمعت الناس يقولون شيئا فقلته، فيقولان له: لا دريت ولا تليت، ويضربانه بالْمَقْمَعِ من الحديد، فيصيح صيحة يسمعها كل شيء إلا الجن والإنس»[1].

فينبغي لصاحب هذه الوسوسة إن كان متقنا للعقائد بالدليل، الاشتغالُ بذكر الله تعالى في جميع أوقاته، فإني أُبَشِّرُ من واظب على الذكر المستغرِق لجميع الأوقات بتبديل هذه الوساوس بالمعارف والكمال. وإن لم يكن متقنا للعقائد، فليراجع العلماء لتصحيح العقيدة.

فإن كان له قوةٌ إلى طلب العلم، تعيَّنَ عليه علمُ العقائد، وإلا فكلما عرضت عليه شبهة يعرضها على علماء الآخرة ويتواضع لهم ويخدمهم؛ لأنه مريض وهم الأطباء، ومرضه خطر لأن فيه هلاكه أبد الآبدين.

والطبيب المنجي من هذا المرض بإذن الله تعالى ينبغي التذلل له، كيف ومريض البدن يتواضع لطبيب الأبدان لظنه أن شفاءه يكون على يده، والفرق بين مرض [٣٤/ب] الأبدان ومرض القلوب لا يخفى على من له أدنى فهم[2] ومعرفة. وأما الجاهل المنهمك على إصلاح ظاهره المتغافل عن إصلاح باطنه فلا كلام لنا معه.

علاج الوسوسة إذا وقع الضرر منها

ولقد ابتُليتُ في أول سلوك طريق المعرفة بالوسوسة في أصول

(١) البخاري: حديث رقم (١٣٧٤)، بلفظ: «فيقولُ: لا أدري، كنتُ أقولُ ما يقولُ الناسُ، فيُقالُ: لا دَريتَ ولا تَليتَ»، من حديث أنس بن مالك.

(٢) ساقطة من أ.

الدين، فكنت إذا رجعت إلى عقلي أراني مؤمنا موحدا متقنا للأدلة التي لا بد لكل مؤمن منها، وإذا رجعت إلى ما عندي من الوسوسة لا أُثْبِتُ لي دينا معلوما، فأبكي على حالي متضرعا إلى الله تعالى أن يكشف عني ما أنا فيه من الوسوسة، وأن يجمعني بطبيب من أطباء القلوب يأخذ بيدي ويخلصني، ولا أقدر على التكلم بما عندي خوفا من علماء السوء.

حتى[1] أذن الله تعالى بخلاصي على يد عارف بأمراض القلوب، فشكوت له ما بي. فتبسم وأقبل عليّ بوجهه الكريم، وأخذ يخبرني بأنه قد ابتلي في بدايته بما بليت به، ويبشرني بأن هذا النوع من الوسوسة ـ وهو الذي لا رضا لصاحبه به وهو شعار المعارف[2] والكمال في المستقبل ـ، وأنه لا بد لكل طالب منه في البداية. فلم يزل ﷺ يلاطفني حتى اطمأن خاطري، وأمرني بالمداومة على كلمة «لا إله إلا الله»، فتلقيتها بالقبول وزال ما أكرهه ببركة «لا إله إلا الله».

فعليك أيها الأخ بذكر لا إله إلا الله، فإنك لا تزال تذكرها بلسانك حتى [٣٥/أ] ينتقل معناها إلى جنانك، وهو السعادة في الدارين، وتنتقل بسببها من علم اليقين، وهو الحاصل لك من الأدلة العقلية إلى عين اليقين، وهي المشاهدة التي لا يحتاج معها إلى الأدلة النقلية[3]، ومن عين اليقين إلى حق اليقين، وهو مقام لا يمكن التعبير عنه إلا بالإشارة. فانظر يا أخي ما أعظم فائدة لا إله إلا الله، مع أنها خفيفة على اللسان لا تتحرك

(١) في ب «أنه» في هذا الموضع بعد حتى.

(٢) في ب «العارض»!.

(٣) في أ «العقلية».

منها الشفة، لا تعب فيها ولا نصب.

وقد ورد في الحديث الشريف أن «أَفْضَلَ الذِّكْرِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ»[1] ترغيبا في تلاوتها. وذاكِرُ مولاه بهذه الكلمة الشريفة حازَ على فضيلة الذكر وفضيلة تلاوة القرآن لأنها منه، وإذا لم يكن لتلاوتها فضيلةُ إلا الكف عن الغيبة وعن فضول الكلام فهو كفاية. مع أن من خواصها أن الإنسان إذا واظب عليها يصير له الذكر عادة، فإذا قام من النوم لا يبتدئ إلا بها.

ولأجل ذلك قال الأطباء لأمراض القلوب: إن العبد إذا أيقظه الملكان للسؤال فيقول عند يقظته: «لا إله إلا الله»، فيقول أحد الملكين للآخر: أجاب من قبل أن يُسأل، فَيُهَنِّئَانِه بالسلامة من فتنة القبر ويذهبان عنه، وهذا معنى القول بأن العبد يموت على ما عاش عليه ويُحشر على مات عليه. فَدَع التواني والكسل وأكثِر من هذه الكلمة، والله ولي التوفيق.

** ** **

(١) قال الحافظ العراقي في تخريج أحاديث الإحياء (٥/٤٢٢): (حديث: «أَفْضَلُ الذِّكْرِ لَا إِلَهَ إِلَّا اللهُ، وَأَفْضَلُ الدُّعَاءِ الْحَمْدُ للهِ» أخرجه الترمذي وحسَّنه، والنسائي في اليوم والليلة، وابن ماجه، وابن حبان، من حديث جابر)، اهـ. وحسّنه الحافظ ابن حجر أيضا في نتائج الأفكار: (١/٦٣).

[ص]:

فصل
فِي إِثْبَاتِ[1] صِفَاتِهِ تَعَالَى[2] الْمَعْنَوِيَّةِ[3] وَأَنَّهَا قَدِيمَةٌ كَذَاتِهِ الْعَلِيَّةِ

[ش] اعلم أن [٣٥/ب] الصفات المعنوية عبارة عن صفات ثابتة للذات، لا تتصف بوجود ولا عدم، وهي المعبَّر عنها بالأحوال، وهي كونُ الحق تعالى متصفا بصفة[4] من صفات المعاني التي هي عِلَلُهَا[5]، كالعلم والقدرة والإرادة إلخ.

مثلا، نقول: كونه تعالى عالما صفةٌ معنوية؛ لأن علةَ الاتصاف بهذا الكون الاتصافُ بالعلم، فكونُه عالما صفةٌ من الصفات المعنوية، وعِلمُه صفةٌ من صفات المعاني.

ولأجل أن صفات المعاني عللٌ للصفات المعنوية [نُسبت الصفاتُ

(١) في ط وم١ «ثبوت».

(٢) زيادة في م٢.

(٣) في م١ «المعناوية».

(٤) ساقطة من ب.

(٥) لا يراد بالتعليل في صفاته تعالى عند أهل السنة إلا التلازُم، لا علاقة العِلِّيَّة التي يُفهم منها تأثير العلة في معلولها.. فصفات المعاني ملزومةٌ للصفات المعنوية، لا عِلَلٌ مؤثِّرَةٌ فيها. والتلازم بين الشيئين لا يُوجِبُ أن يكون أحدُهما مؤثِّرا في الآخر، إذ بين الجوهر والعرض تلازُمٌ، ولا تأثيرَ لأحدهما في الآخر. فهو سبحانه عالمٌ بعلمٍ قادرٌ بقدرةٍ، وهكذا إلى آخر الصفات، وسيذكر الشارح ذلك بنصه قريبا.

المعنويةُ إلى صفاتِ المعاني، فقيل معنوية.

الخلاف في الصفات المعنوية وسببه وتقسيم الصفات

واختلف المتكلمون في الصفات المعنوية][1]، فمنهم من أثبتها، وهم القاضي وإمام الحرمين في أحد قوليه، وغيرُهما. ومنهم من نفاها، وهو الشيخ الأشعري ﷺ، وكثير من المحققين.

وسببُ نفيهم إياها إنكارُهم الواسطة بين الوجود والعدم، فمعنى كون الحق عالما قادرا مريدا عندهم قيامُ العلم والقدرة والإرادة بذاته تعالى ليس إلا، فلا حالَ عندهم أصلا، أعني لا معنوية ولا نفسية.

لأن الحال تكون معنوية وتكون نفسية، فالمعنويةُ: هي المعلَّلَةُ بصفات المعاني.

والنفسيةُ: هي الحال التي لا تُعَلَّلُ بصفات المعاني[2]، ولا يصح توهُّمُ انتفائها مع بقاء الذات الموصوفة بها، ومثالها في الحق كونه واجبَ الوجود، وفي المخلوقات التحيزُ للجسم وقبولُه للأعراض.

فالصفات على ما ذُكر ثلاثة أنواع: صفات المعاني، والصفات المعنوية، والصفات [٣٦/أ] النفسية.

وقد ضم إليها بعضهم ثلاثة أُخَر: وهي الصفات السلبية، والصفات الفعلية، والصفات الجامعة.

فالسلبيةُ: نفيُ ما يمتنع في حقه تعالى، كالقدم مثلا فإنه نفيُ سَبْقِ العدم

(١) سقط من أ.

(٢) ولا بغير المعاني؛ إذ تعريفها في حق القديم والحادث: هي الحالُ الواجبةُ للذات، ما دامت الذاتُ، غيرَ معلَّلَة ـ أي الحال ـ بِعِلَّةٍ.

على الوجود.

والصفةُ الفعليةُ: صدورُ الآثار عن قدرته تعالى وإرادته، كخَلْقِهِ ورَزْقِهِ وإحسانه تعالى.

والصفةُ الجامعةُ: كلُّ معنى يندرج فيه سائر الصفات، كعزته وجلاله وعظمته وكبريائه.

الكلام على صفات المعاني، والرد على من أنكرها من المعتزلة

[ص] ١٣٨. **وَاعْلَمْ بِأَنَّ صِفَاتِ اللهِ ثَابِتَةٌ**
صِفَاتِ مَعْنًى فَلَا تَعْبَأْ بِمُعْتَزِلِي

١٣٩. **وَأَنَّهَا عِنْدَ أَهْلِ الْحَقِّ قَاطِبَةً**
قَدِيمَةٌ [صِفَةٌ لِلذَّاتِ][1] فِي الْأَزَلِ

[ش]: ذهب أهل الحق إلى أن صفات الله ثابتةٌ، وأنها قديمةٌ واجبةُ الوجودِ.

خلافا للمعتزلة، فإنهم ينفونها، مع أنهم يثبتون الصفات المعنوية، ويقولون: إن صفاته تعالى عينُ ذاته، بمعنى أن ذاته تسمى باعتبار التعلُّق بالمعلومات عالما، وباعتبار التعلق[2] بالمقدورات قادرا، إلى غير ذلك. فيلزمهم أنه تعالى عالم بغير علم، وقادر بغير قدرة، إلى آخر الصفات.

ـ واستدلوا على نفيها: بأنه يلزم من ثبوتها تعدُّدُ القدماء، وهو محال.

ـ وأنها لو كانت عِلَلًا للصّفات المعنوية للزم أن تكون الصفات

(١) في أ، وب «هي صفات الذات»، ولا يستقيم الوزن هكذا

(٢) ساقطة من أ.

المعنوية حادثة، مستفادا ثبوتُها منها.

ـ قال أهل الحق في الرد عليهم: إنَّ تَعَدُّدَ الذات القديمة هو المحالُ، لا تعدد الصفات القائمة[1] بذات واحدة.

ـ وأن صفات المعاني ملزومةٌ للصفات [٣٦/ب] المعنوية، لا عِلَلٌ مؤثِّرَةٌ حتى يَرِدَ ما قالوه. والتلازم بين الشيئين لا يوجب أن يكون أحدُهما مؤثِّرا في الآخر، إذ بين الجوهر والعرض تلازُمٌ، ولا تأثيرَ لأحدهما في الآخر. فهو سبحانه عالمٌ بعلمٍ قادرٌ بقدرةٍ وهكذا إلى آخر الصفات.

قوله «وإنها عند أهل الحق.. إلخ»: يعني أن جميع صفاته تعالى قديمة بالإجماع، إذ لو كانت حادثة للزم اتصافه تعالى بأمثالها قبل إيجادها، ثم ننقل الكلام إلى تلك الصفات، فيلزم الدور أو التسلسل، وهما محالان.

بل يلزم اتصافَ ذاته تعالى بالحوادث حدوثُ ذاته تعالى، لِما تبيّن في فصل حدوث العالم أنه يُستدل بحدوث الصفة على حدوث مَوْصُوفِها، كيف وقد سبق البرهان على أنه قديم. تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

قال التفتازاني في شرح عقيدة النَّسَفِيِّ: (الأَولَى أن لا يُجترأ على القول بكون الصفات واجبة الوجود لذاتها. بل يقال هي واجبة لا لغيرها، بل لما ليس عينها ولا غيرها[2]، أعني ذات الله تعالى وتقدس. [ويكون هذا مرادَ من قال: الواجبُ الوجودِ لذاته هو اللهُ تعالى وصفاتُه، يعني أنها واجبة لذات الواجب تعالى وتقدس][3]).

(١) في أ «القديمة».
(٢) في أ «غير».
(٣) ساقطة من أ.

انتهى كلامه[1].

(١) شرح العقائد النسفية، ص: (٥٥). قال السعد بعدها: (وأما في نفسها ـ أي الصفات ـ فهي ممكنة!). ونُسِب قول مثله إلى الرازي والإيجي وغيرهم. وهو من مُسْتَشْنَعات الأقوال كما ذكر السنوسي وغيره.

ـ **وأصل هذا القول التأثُّرُ بشبهةٍ أثارها نفاةُ الصفات من الفلاسفة والمعتزلة ومن تابعهم**، حيث قالوا: إن كان الله تعالى يوصف عندكم بالصفات المعنوية لقيام صفات المعاني بذاته، فإن كلامكم يَئُولُ إلى أن المعنويةَ معلولةٌ للمعاني، أي أن المعانيَ أثّرَتْ في المعنوية وأفادتها الثبوتَ، وهذا هو حقيقةُ الإمكان، والإمكان ينافي الوجوب. فيلزم منه أن المعنوية حادثةٌ. وهو باطلٌ لاستحالة اتصافه تعالى بصفات حادثة.

ـ **أجابهم أهل السنة**: بأن قولكم يتوجّه على القول بثبوت الأحوال، والحقّ أنَّهُ لا حالَ كما قال المحققون منا. فمن ينفي الحال عندنا لا يُثْبِتُ المعنوية أصلا، فليس ثمة إلا الذات والمعاني. وأما المعنويةُ فهي عندهم قيامُ الصفة بالموصوف لا غير ذلك، فلا وجه لشبهتكم من الأساس.

وأما من يُثْبِتُون الأحوال فأجابوا: بأن التعليل إذا أُطلق على صفات الباري فليس معناه إلا التلازُم، وليس للتأثير ذِكْرٌ ولا وجود هنا. أي أن هذه الصفة الواجبة لله تعالى ـ كالعلم مثلا ـ تُلازِمُ صفةً واجبة لله تعالى تسمى حالاً هي العالِمية ـ أي كَوْنُه تعالى عالِما ـ، وليس معنى هذا التعليل أن العلم أفاد العالِميةَ الثبوتَ بعد أن كانت معدومة، وإلا لزِمَ سبقُ العلم على العالمية، ضرورةَ سبقِ المؤثر على أثره، ويلزم عليه اتصافُه تعالى بالحوادث، وهو محال.

وإذا رجع التعليل إلى معنى التلازُم لَمْ يلزم منه تأثيرُ العلة في معلولها؛ لأن التلازم كما يُعْقَلُ بين الممكنين من غير تأثيرٍ لأحدهما في الآخر كالجوهر والعرض، كذلك يُعقل بين الواجبين من غير تأثير أيضا، كما تقول: إرادته تعالى تُلازِم علمَه، وعلمه يلازم كلامه، ويلازم عالِميته. وقس على هذا القولَ في بقية صفات المعاني.

ـ **وللمسألة طرف متعلِّقٌ بما نراه في الشاهد، أشار إليه السنوسي في شرح الكبرى**. فقد اختلف أهل السنة: فيما إذا خَلَقَ الله في ذات الجوهر عِلمًا، ولزِمَ ذلك العلمَ ثبوتُ العالِمية ـ على القول بثبوت الحال ـ، فهل الصانِعُ تعالى فَعَلَ المعنى والحالَ اللازمةَ له؟ أو إنما فَعَلَ المعنى، ثم المعنى ـ لِمُلازَمتِه الحالَ وعدمِ تَعَقُّلِها بدونه ـ هو الذي أفاد ثبوتَ الحال؟=

فإن قلتَ: قد نزّهَ المشايخُ الباريَ تعالى عن الاتصاف بالإيجاب[1]،

= ذهب المحققون إلى الأول، وهو الحق، ومعنى التعليل عند هؤلاء شاهدا وغائبا: ثبوتُ التلازُم بينهما في طرفي النفي والإثبات لا أكثر.

وذهب غيرهم إلى أن الفاعل يفعل المعنى، والمعنى هو الذي يوجِبُ الحالَ، وأن الفاعل لم يفعل الحال أصلا. وهو قولٌ باطلٌ.

لأن العلة إن أثرت في ثبوت الحال مع التقدم، لزم تأخرُ المعلول عن علته بالزمان، وهو محال. وإن أثرت في ثبوته مع مصاحبة وجودها لوجوده، لزم عدمُ تَقَدُّمِ المؤثر على أثره، وهو محال. ولزم التحكم بإسناد التأثير في الحال للعلة دون الفاعل. انظر: شرح السنوسي لعقيدته الكبرى، ص: (١٩٩ ـ ٢٠١) بتصرف.

وظاهر كلام الْمُقْتَرَحِ أن الخلاف جارٍ أيضا في تعليل الواجب، حيث قال في الجواب عن تقرير الشبهة المذكورة: (فمن قال بأن التعليل معناه التلازم، فيقول: قد يتلازم الممكنان، وقد يتلازم الواجبان، ولا منافاة. ومن قال بأن المعنى يوجِب، قال: الحكم لا يجب إلا باعتبار وجوب معناه، فإذا قلنا إنه لا يُعقل متميزا إلا باعتباره، فلا يثبت فيه اختلافٌ ولا تماثلٌ باعتبار معقوليته، وإنما يثبت ذلك باعتبار معناه الموجِب له. فكيف ينفى ما باعتباره وجب) اهـ. انظر شرح الإرشاد للمقترح: (١/٣١٧ ـ ٣١٨).

وحاصل جوابه كما لخصه السنوسي في الكبرى: أن الإمكان الذي ألزمه النفاة في تعليل الأحكام الواجبة لا يلزم على كلا المذهبين في معنى التعليل؛ لأن الممكن هو الذي يقبل العدم لذاته، وأحكام الباري تعالى لا تقبل العدم لذاتها. أما على القول الأول في معنى التعليل فظاهر؛ إذ المراد بالتعليل مجرد التلازُم من غير تأثير. وأما على الثاني: فلَمّا كانت الأحكام لا تُعقَل إلا بمعانيها، فوجوبُ معانيها وجوبٌ لها، فكأنها معها ذاتٌ واحدة؛ إذ لا ذات للأحوال متميزة حتى يقال إنها ذاتٌ تقبل العدم في ذاتها، وإنما استفادت الوجوب من غيرها فتكون ممكنة.

والحاصل: أن التعليل بمعنى إفادة الثبوت بعد العدم لا يصح بإجماع أهل السنة، بل بإجماع المسلمين، ويبقى النزاع في مجرد إطلاقات لفظية. والحقُّ: منعُ لفظِ كلِّ ما يوهِمُ حدوثا أو نقصا في ذاته جل وعلا. انظر: شرح السنوسي لعقديته الكبرى، ص: (٢٠٢ ـ ٢٠٣).

(١) في أ، ب «الإيجاد» والصحيح ما أثبتناه.

فما معنى كون الصفات واجبة لذاته تعالى؟ وهل هذا الاتصاف بالإيجاب[1]؟

قلتُ: حقق السنوسي [٣٧/ب] وغيره أن لفظ الإيجاب له معنيان:

الأول: الإيجاد[2] بدون قصد واختيار، وهو الذي نَزَّهُوهُ عن الاتصاف به.

والثاني: كون[3] الشيء غير جائز الانفكاك عما يقتضيه.

فمرادهم بكون الصفات واجبة لذاته العلية هو المعنى الثاني لا الأول. والله تعالى أعلم.

الصفات لا عين الذات ولا غيرها

[ص] ١٤٠. **وَلَا يُقَالُ لَهَا غَيْرُ مُخَالِفَةٍ[4] لِلذَّاتِ مِنْ جِهَةِ الْإِيهَامِ فَامْتَثِلِ**

[ش]: أشار المصنف في البيتين السابقين إلى أن صفاته تعالى ليست عين ذاته[5]؛ إذ يلزم من كونها عين الذات انتفاؤها. وصرح في هذا البيت بأنها ليست[6] غير ذاته[7]، [فتكون صفاته لا عين ذاته ولا[8] غيرها][9]،

(١) في أ «بالإيجاد».

(٢) في أ «الإيجاب».

(٣) في أ «يكون».

(٤) في م١ «ولا مخالفة» بزيادة لا.

(٥) وذلك واضحٌ في قوله: «وأنها عند أهل الحق قاطبة صفة للذات»، فالصفة ليست عين الموصوف.

(٦) ساقطة من أ، وفي ب زيادة بعدها «عين ذاته».

(٧) ساقطة من ب.

(٨) ليست في أ ولا ب، ولكن الكلام لا يتم بدونها.

(٩) ساقطة من ب.

وهو مذهب أهل الحق.

أما كونها لا عين ذاته[1]، فلِما مر في الرد على المعتزلة، وأما كونها لا غيرها[2] فلإيهام هذا اللفظِ المغايرةَ التي بين الغَيْرَيْنِ اللَّذَيْنِ يصح وجود أحدهما بدون الآخر.

أما المغايرة التي بين الغيرين اللذين لا ينوب أحدهما عن الآخر، فلا يمتنع أن يكون بين الذات وصفاتها مغايرةٌ بهذا المعنى؛ لأن الذات لا[3] تنوب عن الصفة والصفة[4] لا تنوب عن الذات، ولا القدرة تنوب عن الإرادة ولا الإرادة عن العلم. وإطلاق الغير بهذا المعنى هو أحد قولَي القاضي أبي بكر الباقلاني، ذكره السنوسي في شرح هذا البيت[5].

وقول المصنف «من جهة الإيهام»: ترجيحٌ لعدم إطلاق الغير عليها وإن صح إطلاقه عليها بالمعنى [٣٧/ب] الثاني[6]، فالصواب أن لا يطلق كما ذهب إليه المصنف، وهو مذهب الجمهور من أهل السنة؛ لأن[7] لفظ الغير يوهم خلاف المقصود.

** ** **

(١) ساقطة من ب.
(٢) في ب «غير».
(٣) ساقطة من أ.
(٤) ساقطة من أ.
(٥) شرح الجزائرية للسنوسي، ص: (٢٢٢ ـ ٢٢٣).
(٦) في ب «السابق».
(٧) ساقطة من أ.

[ص]:

فصل
فِي الْحَيَاةِ وَالسَّمْعِ وَالْبَصَرِ

١٤١. حَـيٌّ سَـمِيعٌ بَصِـيرٌ لَا بِجَارِحَـةٍ
كَمَـا يَلِيـقُ بِـهِ سُـبْحَانَهُ فَقُـلِ

١٤٢. وَغَيْـرُ هَـذَا ضَـلَالٌ لَا خَفَـاءَ بِـهِ
عَقْـلًا وَنَقْـلًا بِـلَا شَـكٍّ وَلَا وَهَـلِ

١٤٣. إِذِ الْكَمَـالُ لِـذِي الْجَـلَالِ خَالِقِنَـا
مُنَـزَّهٌ عَـنْ صِـفَاتِ الشِّـبْهِ وَالْمَثَـلِ

١٤٤. وَقِيـلَ مَعْنَاهُمَـا لِلْعِلْـمِ مَرْجِعُـهُ
قَـالَ الْأَئِمَّـةُ هَـذَا غَيْـرُ مُعْتَـدِلِ

[ش]: الحياةُ كما قال التفتازاني رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى: (صفةٌ أزليةٌ توجِب صحةَ العلمِ، والسمعُ: صفة أزلية تتعلق بالمسموعات، والبصر: صفة أزلية تتعلق بالمبصَرات)[1].

واتفقت الفرق الإسلامية على أن الله تعالى سميع بصير.

وقد استدل أهل الحق على إثبات السمع والبصر بالعقل والنقل.

أما العقل: فلأنهما صفتا كمال ونقيضيهما[2] نقص، فإذا لم يتصف

(١) انظر: شرح العقائد النسفية، ص: (٥٨).
(٢) في أ «ونقايضهما».

بهما لَاتَّصَفَ بنقيضيهما، الصمم والعمى، وهو محال.

وأما النقل: فلقوله تعالى ﴿إِنَّنِي مَعَكُمَآ أَسۡمَعُ وَأَرَىٰ﴾ [طه: ٤٦]، ﴿وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، وغير ذلك.

الخلاف في الاستدلال بالعقل على صفتي السمع والبصر

وفي الاستدلال بكونهما صفتي كمال نظر؛ إذ لا يلزم مِنْ كونِ الشيء صفةَ كمالٍ في الممكنِ كونُه كذلك في الواجب، لأن ذاته العلية لا تُعرف حتى يقال إنهما كمالٌ بالنسبة إليه تعالى.

فالحقُّ: الاعتماد في السمع والبصر، وفي صفة الكلام أيضا على النقل.

ـ **فإن قلتَ**: كما أن السمع [٣٨/أ] والبصر كمال بالنسبة إلى الممكن، فكذلك باقي صفاته[١] تعالى، فلِمَ خَصَّصَ الأئمةُ هاتين الصفتين بالاستدلال بكونهما صفتي كمال دون غيرهما [من الصفات][٢]؟

قلتُ: فُرِّق بينهما وبين غيرهما من الصفات؛ لأن الدليلَ على الحياة والعلم والقدرة والإرادة وجودُ العالم؛ إذ وجودُه مفتقر إلى صانعٍ بالضرورة، والصانعُ لهذه المصنوعات البديعة لا يكون إلا حيا، وهو بديهي، ولا بد وأن يكون عالما؛ لأن هذا الصنع على هذا النمط المشاهَد لا يصدر من جاهل، وأن يكون مريدا؛ لما تبين أنه تعالى فاعل بالاختيار، وقادرًا؛ إذ العاجز لا يقدر على إيجاد هذا العالم. فهذه الصفاتُ الأربعُ ثابتةٌ بالعقلِ، لاحتياج العالم إليها.

وأما السمع والبصر فليسا كذلك، فلذلك احتاجوا في الاستدلال بكونهما

(١) في أ تقع هنا جملة «بيان الصفات»، ولا معنى لوجودها، فربما كان لذهول من الناسخ.
(٢) ساقطة من أ.

صفتي كمال، ولا شك أن باقي الصفات كمال أيضا، لكن لا يحتاج للاستدلال به وهو ظاهر. وصفةُ الكلام ليست من قبيل الأربع، بل من قبيل السمع والبصر.

قوله «لا بجارحة»: يعني أن سمعه وبصره ليسا كسمعنا وبصرنا كما في باقي صفاته تعالى؛ لأن سمعنا وبصرنا بالجارحة وهو تعالى منزه عن الجارحة، وسمعُنا مقصور على الأصوات وسمعه ليس مقصورا عليها، بل يسمع ذاته [٣٨/ب] وصفاته في الأزل وفيما لا يزال، ويسمع فيما لا يزال ذواتِ الحوادث وأعراضها. كذا نقل السنوسي عن الأئمة[١].

قوله «وغير هذا ضلال»: يعني إنكار هاتين الصفتين ضلال، إذ فيه تكذيب للقرآن.

هل السمع والبصر نوعان من العلم، أم صفتان مغايرتان؟

قوله «وقيل معناهما.. إلخ»: أي معنى السمع والبصر يرجع إلى العلم، بمعنى أنه نوع من العلم، وليس كذلك؛ لأن العلم يتعلق بالموجود والمعدوم وهما يتعلقان بالموجود فقط. وإنما كان هذا القول ضعيفا لأنه لا احتياج[٢] إلى التأويل[٣]، ولأن من أسمائه تعالى السميع البصير العليم، والأصل عدم الترادف[٤].

(١) شرح الجزائرية للسنوسي، ص: (٢٢٥ ـ ٢٢٧).

(٢) في ب: «لا احتياج له إلى التأويل»، بزيادة «له»، ولا يصح.

(٣) أي تأويل السمع والبصر بالعلم.

(٤) إذا ثبت عقلا أن اتصافه تعالى بالسمع والبصر لا يتوقف على الجارحة والاتصال بالمتعلَّقات، ودلَّ التصريح بهما في الكتاب على أنهما صفتا كمال، وجب اعتقاد ما دلّت عليه الآيات، ولا محوِج للتأويل، لا عقلا ولا سمعا. وحملُ اللفظ على تأويله البعيد=

.

= مجازٌ، وشرطه القرينة، ومع عدم القرينة لا يجوز العدول عن الظاهر، فتعين إثبات ما دلت عليه الظواهر. وهكذا القول في جميع ما أخبر به النص من أحوال الآخرة، متى كان ظاهره جائزا وجبَ اعتقادُه، ما لم يدل دليل على امتناعه.

ولأهل الحق قولان في كون السمع والبصر صفتين زائدين على العلم، أو هما راجعتين له:

ـ فالجمهور على أن السمع والبصر صفتان زائدتان على العلم، مُبَايِنَتَانِ له على الحقيقة، وإن كانتا مشاركتين له في أنهما صفتان كاشفتان يتعلقان بالشيء على ما هو به. وهو أحد قولي الأشعري رضي الله عنه.

ـ وقيل: بل هما من جنس العلم، لكنهما لا يتعلقان إلا بالموجودات، والعلم يتعق بالموجودات والمعدومات. وهو القول الثاني للأشعري على ما ذكره التلمساني في شرح المعالم.

وعزا المقترح هذين القولين لجماعة أهل السنة لا للشيخ بالخصوص. على ما ذكره السنوسي في شرحه.

ـ **واحتج الرازي على رد الثاني**: بأنّا إذا علمنا شيئا ثم أبصرناه أو سمعناه، وجدْنا بين الحالتين تفرقة بديهية، مما يدل على أنهما مغايرتان للعلم.

ـ **واعترض عليه ابن التلمساني**: بأن مجرد التفرقة ليس معناه أن الفرق بينهما نوعيٌّ، ولا أنهما نوعان خارجان على العلم، وهو محل النزاع أصلا.

وقال: لا مانع من رجوع التفرقة إلى كثرة المتعلقات وقلتها؛ فإن بصرنا يتعلق بالهيئات الاجتماعية، ولا يتعلق علمنا بذلك في حال الغيبة. أو يقال: ما المانع من رجوع التفرقة في حقنا إلى اختلاف محل العلمين، فعند الرؤية يكون العلم حاصلا بالقلب والعين، وعند الغيبة يبقى في القلب بخلق أمثاله ويعدم من العين؟. شرح معالم أصول الدين، ص: (٣١٦ ـ ٣١٧).

والراجح: أنهما صفتان زائدتان على العلم مباينتان له؛ لأن الأصل في الأسماء الحسنى عدم ترادفها، ومن أسمائه تعالى السميع البصير العليم، فالأصل حملها على التباين، حتى يدل دليل على خلاف ذلك. وهو الذي مال إليه الشارح تبعا للسنوسي، والله أعلم. انظر: شرح الجزائرية للسنوسي، ص: (٢٢٥ ـ ١١٢٧) بتصرف.

[ص]:

فصل
فِي الْعِلْمِ

١٤٥. وَهُوَ الْعَلِيمُ بِعِلْمٍ قَدْ أَحَاطَ بِهِ
فِي كُلِّ مُنْفصِلٍ بَلْ كُلِّ مُتَّصِلِ

١٤٦. فَلَيْسَ يَخْفَى عَلَيْهِ كُلُّ مَا هَجَسَتْ
بِهِ الضَّمَائِرُ مِنْ قَوْلٍ وَمِنْ عَمَلِ

١٤٧. كَمَا أَحَاطَ وَأَحْصَى عِلْمُهُ عَدَدًا
فِي كُلِّ عُلْوٍ عَلَا أَوْ كُلِّ مُنْسَفِلِ

[ش]: العلم إما صفةٌ زائدةٌ تنكشف بها المعلومات كما ينكشف بالبصرِ المبصَراتُ، وهو مذهب المتكلمين.

وإما حصولُ صورةِ الشيء في الذهن، وهو مذهب حجة الإسلام الغزالي. قال: (فالحصول هو العلم، وصورة الشيء هي المعلوم).

والحق تعالى عالِمٌ بعلمٍ، أي بصفة زائدة على ذاته، لا عالمٌ بذاته من غير علم كما هو مذهب المعتزلة.

واعلم أنهم إذا أطلقوا الزائد على صفات الله تعالى، فمرادهم به الصفة التي يمكن تصور الموصوف بدونها، لا كما يُفهَم من لفظ الزائد.

الدليل على وجوب اتصافه تعالى بالعلم

والدليلُ على وجوب [أ/٣٩] وجود العلم له تعالى عقلا: كونُه تعالى

فاعلا بالاختيار؛ لأن الفعل الْمُتْقَنَ لا يصدر عن الفاعل المختار إلا بعد العلم به. فهو عالم في الأزل بعلم قديمٍ كلَّ ما سيكون فيما لا يزال، [وذلك قبل تعلق القدرة الأزلية به، أيْ بما سيكون فيما لايزال][1]؛ لأن القدرة الأزلية لو تعلقت بالممكنات في الأزل للزم أن يكون العالم قديما، وقد ثبت حدوثه، وبهذا تقوم الحجة على العبد لله تعالى عقلا ونقلا.

مثاله أن تقول: عَلِمَ الله تعالى سوء اختيار أبي جهل، بعِلمٍ قديم ليس مسبوقا بالعدم، فقضَى عليه بالكفر، وعلم حُسْنَ اختيار أبي بكر الصديق رضي الله عنه، فقضى عليه بالإيمان. بمعنى: أن أبا جهل لو خُلّيَ ونفسَهُ فوُجد لما وُجد إلا كافرا.

والدليل على علمه نقلا: ما جاء في الكتاب العزيز[2].

وهو[3] يتعلق بالواجب والمستحيل والجائز.

(١) ساقطة من ب.

وقصده بعدم تعلق القدرة هنا، التعلق التنجيزي لا الصلوحي، فإن الصلوحي ثابت في الأزل، ولا يترتب عليه إيجادٌ أو إعدامٌ. فإذا تعلّق علمه تعالى بوجود أثرٍ ما، تعلقت القدرة تعلقا تنجيزيا به على وجه الإيجاد في وقته المعلوم بصفاته المعلومة، على وفق إرادته سبحانه وتعالى.

(٢) كقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ﴾ [البقرة: ٣٢]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّكَ أَنتَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ﴾ [البقرة: ١٢٧]، وقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ﴾ [يس: ٣٨]، وقوله تعالى: ﴿أَوَلَا يَعْلَمُونَ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ﴾ [البقرة: ٧٧]، وقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢٣٢]، وغيرها الكثير من الآيات الدالة دلالة صريحة على اتصافه تعالى بالعلم.

(٣) يعني العلم.

الكلام في دلالة إحكام المصنوعات على العلم

هذا وقد استُدِل[1] **على علمه بإحكامه مصنوعاته**: بأن هذه المصنوعات المحكمة لا يكون[2] صدورها من غير عالم.

وأُورِدَ عليه: بأن إحكام الفعل لا يدل على العلم؛ لأن النحل لا علم لها، مع أن ما تفعله من الأشكال المسدسة في غاية الإحكام؛ لأن ما عدا المسدسات من الأشكال توجد بينها فُرَجٌ، وأما المسدسات فلا يوجد بينها شيء من الفرج. والأشكالُ المربعةُ وإن لم يوجد بينها فرج إلا أنها لا تناسب بدَنَ النحل؛ لأنه قريب إلى الاستدارة، فلا يناسبه [٣٩/ب] إلا الشكل المسدس.

وأجيب: بأن مذهبَ أهلِ الحق استنادُ[3] جميعِ الأفعالِ إلى الله تعالى، فلا فعل للنحل[4]، بل الفاعل هو الله تعالى، إذ لا موجد سواه، فما صنعه النحل من جملة مخلوقاته تعالى التي تدل على عظيم قدرته وعلمه.

وقد يجاب أيضا: أنه لامانع من أن تكون النحل عالمة بصنعها، وذلك بأن يخلق الله[5] لها العلم كما يخلقه للإنسان[6].

(١) يعني عقلا، فقد سبق أن أشار إلى الدليل عليه بنص الكتاب.

(٢) في ب «يمكن».

(٣) في ب «إسناد».

(٤) في ب «يمكن».

(٥) زيادة يقتضيها السياق.

(٦) **ضعَّف إمام الحرمين في البرهان دلالة الإحكام على العلم**، وقال: لا معنى للإحكام سوى أن الأكوان خصَّصت الجواهر بأحياز حتى انتظم منها خطوطٌ مستقيمة، ولا اختصاص للأكوان بالدلالة على العلم، وإنما الكلام مع الخصم بعد إثبات كونه تعالى صانعا مختارا، والاختيارُ دليل كونه عالما. =

قوله «قد أحاط به»: الضمير في أحاط راجع إلى الله تعالى، والذي في لفظة[1] «به» راجع للعلم، والباء للسببية.

قوله «في كل متصل... إلخ»: أراد بالمتصل والمنفصل المعلومات؛ لأن بعضها متصل ببعض آخر وبعضها منفصل عن بعض آخر.

قوله «كما أحاط وأحصى علمه»: الظاهر أن الكاف للتعليل لقوله «فليس يخفى عليه».

علم الله تعالى ليس كسبيا ولا ضروريا ولا بدهيا

[ص] ١٤٨. **وَلَا يُقَالُ لِعِلْمِ اللهِ مُكْتَسَبٌ**
كَذَا التَّجَدُّدُ أَيْضًا غَيْرُ مُعْتَدِلِ

١٤٩. **كَذَا التَّعَدُّدُ لَا الْمَعْلُومُ يُوجِبُهُ**
بَلْ هُوَ مُتَّحِدٌ لِلْوَصْفِ فِي الْأَزَلِ

١٥٠. **قَدْ قَدَّرَ الْخَلْقَ وَالْأَرْزَاقَ فِي أَزَلٍ**
بَلْ كُلَّ شَيْءٍ نَعَمْ يُبْدِيهِ فِي أَجَلِ

= ـ **واعترض عليه ابن التلمساني**: بعدم التسليم برجوع الإحكام إلى مجرد تخصيص الجواهر بأكوان، بل هو يرجع إلى اختصاص بأحياز وأكون وكيفيات خاصة وضربٍ من الصفات والأعراض، على مقدار، وكل شيء عنده بمقدار. ثم دلالة غير الإحكام ـ من وقوع الفعل على وفق الاختيار، وإن كان مبَّجا ـ لا يمنع من دلالة الإحكام عليه، بل دلالة الإحكام عليه أوضح؛ لأنه يدل على العلم بالضرورة، والاختيار يدل عليه بالنظر.

ـ **فخرج من هذا**: أنه يصح الاستدلال على كونه تعالى عالما بوجهين: الإحكام، والاختيار. وأن الإحكام أوضح من الاختيار في الدلالة. انظر: شرح الجزائرية للسنوسي، ص: (٢٣٠ ـ ٢٣١). ومثله في شرح السنوسي على الكبرى، ص: (١٦٣ ـ ١٦٤).

(١) ساقطة من ب.

[ش]: قد سبق آنفا تفسير[1] مطلق العلم، فلا يُحتاج إلى ذكره مرة أخرى. وهو ينقسم إلى قسمين: كَسْبِيٌّ وبَدِيهِيٌّ.

فالكسبي: هو العلم الحاصل بعد النظر، كالعلم بأن العالم حادث. فإنه حاصلٌ بعد ترتيب المقدمتين، وهما: العالم متغير، [وكل متغير][2] حادث. وترتيب هاتين[3] المقدمتين هو النظر، وقولنا العالم حادث لا يحصل إلا بعد هذا الترتيب.

وأما البديهي: فهو العلم الحاصل من غير [أ/٤٠] هذا النظر، كالعلم بأن النار محرقة.

والعلم الضروري ليس قسما ثالثا، بل هو البديهي، وبينهما فرق قليلٌ ليس هذا محل بيانه[4].

[فما ذُكر من العلم الكسبي والبديهي][5] بل والضروري أيضا مستحيل على الله تعالى.

أما الكسبي فلأنه حادثٌ عن المقدمتين، وأما البديهي فلأنه يوهم الحدوث، إذ يقال: بدهَهُ الأمرُ الفلاني إذا أتاه بغته[6]، وقد سبق أن جميع

(١) ساقطة من ب.

(٢) ساقطة من أ.

(٣) في أ، ب «هذه»، والصحيح ما أثبته.

(٤) والفرق بينهما: أن العلم الضروري: هو ما لزم عن ضرر أو حاجة، كعلمنا بجوعنا وآلَامِنَا. والبديهي: ما لا يقترن بضرر ولا حاجة.

(٥) ساقط من أ.

(٦) فيدل على سبق الجهل أو الذهول قبل أن يبدهه ذلك الأمر الطارئ. فيلزم على كلٍّ من=

صفاته تعالى قديمة[1].

علمه تعالى أزلي لا يتعدد ولا يتجدد بتعدد وتجدد المعلوم

قوله «كذا التجدد»: يعني لا يتجدد له تعالى عِلمٌ؛ لأنه يلزم من التجدد الحدوث.

قوله «كذا التعدد»: يعني أنّ عِلمَهُ تعالى ليس يتعدد بتعدُّد المعلومات، بأنْ يعلَمَ كلَّ معلومٍ بعلمٍ يخصه كما هو في حقنا، بل هو جل وعلا يعلم المعلومات بعلم واحد.

قوله «للوصف في الأزل»: يعني لِوَصْفِ الحق تعالى به في الأزل،

= العلم الكسبي والبديهي سبقُ الجهل أو الذهول، وكلاهما نقص محال عليه تعالى، ويلزم كذلك حدوثُ كل منهما. ومحالٌ أن يتصف الله تعالى بالحوادث.

(١) **قال السنوسي**: فإذا عرفتَ استحالة الكسب على علمه تعالى لِاسْتِلْزَامِهِ حدوثَه، عرفت أن ما وقع في الكتاب والسنة موهِما حدوثَ العلم وكسبَه يجب القطع بأن ظاهره غير مراد. وذلك كقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ فَتَنَّا ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ۖ فَلَيَعْلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُوا۟ وَلَيَعْلَمَنَّ ٱلْكَـٰذِبِينَ﴾ [العنكبوت: ٣]، فلا يصح أن يكون المراد أنه تعالى يتجدد له بسبب الفتنة ـ أي: الاختبار ـ علمٌ بالصادق والكاذب من خلقه.

وتأويل الآية: أن المراد أنه تعالى يجازي الملكفين بما عَلِمَ منهم أزلا من خير أو شر، فأطلق العلم على الجزاء المتأخر عن وقوع أمارته من خير أو شر؛ لأن وقع ذلك كله على وفق علمه تعالى. وتسميةُ الجزاء بالعلم من باب تسمية المتعلَّق باسم المتعلِّق، وهو مجاز شائع في اللسان.

والفتنة في الآية: قال بعض المفسرين هي الامتحان بشدائد التكليف، من مفارقة الأوطان، وجاهدة الأعداء، وسائر الطاعات الشاقة، وهجر الشهوات والملاذ، وأنواع المصائب في الأنفس والأموال. والمعنى: أحَسِبَ الذين أجروا كلمة الشهادة على ألسنتهم، وأظهروا القول بالإيمان أنهم يُترَكون غير ممتحَنين؟ بل يمتحنهم الله تعالى بضروب المحن، أي: يفعل معهم كفعل الممتحِن، حتى يبلوَ صبرَهم وثباتَ أقدامهم وصحةَ عقائدهم، ليتميز المخلص من غير المخلص، والراسخ في الدين من المضطرب، والمتمكن من العابد على حرف. انظر: شرح الجزائرية للسنوسي، ص: (٢٣٢ ـ ٢٣٣) باختصار.

ولا يتعدد العلم بتعدد المعلوم[1] إلا إذا كان حادثا.

وتحقيقه: أن العلم إذا فُسِّر بحصول صورة الشيء في العقل، فالحصولُ يتعدد بتعدد المعلوم، وهذا مستحيل في حقه تعالى؛ إذ عِلْمُهُ قديمٌ والحصول حادث. وأما إذا فسر العلم بأنه صفة ينكشف بها المعلوم، فلا تعدد حينئذ أصلا.

قوله «قد قدر الخلق... إلخ»: يعني تعلَّقَ علمُه تعالى وإرادتُهُ بجميع الأشياء. وكلُّ ما يظهر فهو طبق ما علم الله تعالى، فلا يتجدد له علم.

** ** **

(١) في ب «المعلومات».

[ص]:

فصل
فِي الْإِرَادَةِ

١٥١. إِنَّ الْإِرَادَةَ لِلتَّخْصِيصِ مُوجِبَةٌ
فَلَيْسَ عَنْهَا يَنُوبُ الْعِلْمُ بِالْبَدَلِ

١٥٢. [٤٠/ب]فَإِنْ يُرِدْ نَفَذَتْ فِينَا إِرَادَتُهُ
مَنْ شَاءَ يَهْدِيهِ أَوْ يُضْلِلْ فَلَا تَسَلِ

١٥٣. فَالْخَيْرُ وَالشَّرُّ خَلْقٌ إِنْ بِذَاكَ قَضَى
فَلَيْسَ لِلْخَلْقِ فِي الْمَقْضِيِّ مِنْ حِيَلِ

١٥٤. بَلْ كُلُّ إِنْعَامِهِ فَضْلٌ وَنِقْمَتُهُ
عَدْلٌ فَهَذَا سَبِيلُ الْعَدْلِ فَاعْتَدِلِ

١٥٥. إِذِ الْإِرَادَةُ غَيْرُ الْأَمْرِ لَا عَجَبٌ
لله سُبْحَانَهُ حُكْمٌ بِلَا عِلَلِ

١٥٦. سُبْحَانَهُ رَبُّنَا تَعْنُو الْوُجُوهُ لَهُ
مَنْ لَمْ يُوَصِّلْهُ لِلْخَيْرَاتِ لَمْ يَصِلِ

[ش]: **الإرادة**: هي صفةٌ يترجَّحُ بها وقوعُ أحدِ طرفي الممكن على مقابله.

وهي من صفات المعاني الثابتة لله تعالى؛ لأن كل ممكن لا يقتضي لذاته وجودا ولا عدما، فتَرَجُّحُ وجودِه على عدمه، أو عدمِه على وجوده لا

يكون إلا بصفة، وهي المعنيُّ عنها بالإرداة.

لا تنوب صفة عن صفة لاختلاف المتعلّقات ووجوه التعلقات

قوله «فليس عنها... إلخ»: يعني أن الإرادةَ غيرُ العلم؛ لأن العلم ليس له تأثير في المعلوم، والإرادةُ مؤثرةٌ في المراد؛ لأنها تُرَجِّحُ أحد طرفيه ـ أعني العدم أو[1] الوجود ـ على الآخر. والعلمُ صفة ينكشف بسببها المعلوم[2].

قوله «فإن يرد نفذت... إلخ»: يعني أن إرادته تعالى إذا تعلقت بشيءٍ، لا يمكن تخلُّفُ ذلك الشيء عن[3] الوقوع، سواء كان خيرًا أو شرًّا، هدايةً أو ضلالةً، ولكنَّ تعلُّقَها بالمراد على وفق العلم، وتعلُّق القدرة على وفق الإرداة.

وقد قال المحققون: إن العلم تابع للمعلوم. فيكون العلم تابع للمعلوم[4]، والإرادة تابعة للعلم،

(١) في ب «و».

(٢) أي: بصفة يكون تعُلُّقُها بالممكنات هو التخصيص، وذلك لأن كل صفة من الصفات المتعلقة لها تعلُّقٌ يغاير الأخرى. فالعلم والسمع والبصر والكلام صفات غير مؤثرة، فما عدا الكلام تتعلق بما تتعلق به تعلُّقَ انكشاف. والكلام يتعلق تعلُّق دلالة. وأما ما يتعلق تعلُّق تأثيرٍ فهما القدرة والإرادة لا غير، فالقدرة تتعلق بالممكنات جميعها بالإيجاد والإعدام، وتستوي نسبتها في جميع الممكنات، فينبغي أن تكون هناك صفة أخرى تُخصِّصُ الممكنَ ببعض ما يصح أن تتعلق به القدرة من الإيجاد والإعدام للذوات والصفات القائمة بها، هذه الصفة هي الإرادة.

(٣) في أ، وب: «على»، ولا يصح الربط بها هنا.

(٤) ليس المراد بتبعية العلم للمعلوم أن العلم لا يتعلق به إلا بعد وجوده، فهذا يلزم منه حدوث العلم؛ إذ المعلوم منه ما هو قديم ومنه ما هو حادث. بل المراد أن العلم يتعلق بما يصح أن يكون معلوما، ـ سواء كان موجودا أو معدوما ـ على ما هو عليه، أي أن العلم صفة=

والقدرة تابعة للإرادة[1].

علمُ الله سابقٌ لا سائقٌ

فإذا فهمتَ هذا عرفت أن الحجة لله على عباده؛ لأن الله تعالى علِمَ في الأزل ـ أي: الوقت الذي ليس فيه خلقٌ [٤١/أ] ولا مخلوقٌ ـ أبا جهلٍ مثلا، وعَلِمَ منه جميعَ[2] ما سيكون عليه من الأحوال، ومن جملة الأحوال كُفْرُهُ، فقضى عليه بالكفر، أي رجّح بصفة الإرادة كفرَه على إيمانه، وأوجده بصفة القدرة من العدم إلى الوجود، أي من عالم الغيب إلى عالم الشهادة. فليس الحقُّ تعالى مُجْبِرًا لأبي جهل على كفره كما هو مذهب الجبرية.

فإن قلتَ: هل لأبي جهل قدرة أو حيلة على الاتصاف بالإيمان بدلا عن الكفر الذي قُدّر عليه في الأزل؟

قلتُ: أما عقلا، فلا قدرة له ولا حيلة. وأما إذا نظرنا إلى أن أصحاب الوحي صلوات الله عليهم يعْلَمون ـ بتعليم الله تعالى إياهم ـ أشياء لا تُدرَكُ بالعقل، كعِلمهم بما بعد الموت من أحوال القبر والمحشر، وغير ذلك من الأمور التي ليس للعقل فيها مدخل، فلا عجب في أن يكون هناك شيءٌ يبعث أصحابَ الوحي على دعوة[3] مثل أبي جهل وأبي طالب إلى الإيمان.

= منكشفةٌ بها المعلومات، لا تؤثر في ما تتعلق به. فكونها تابعة له، أي أنها تتعلق به على ما هو عليه، دون تأثير فيه.

(١) وهذه التَّرَتُّبات التي بين الصفات إنما تكون في التعقُّل فقط، وليست ترتُّباتٍ زمنيةً، فالصفات قديمةٌ، والقديمُ لا يصح أن يسبق قديما أو يكون مسبوقا له. بخلاف التعلق التنجيزي للقدرة، فإنه حادث، إذ يتعلق بالممكنات، والممكنات حادثة.

(٢) سقطت من أ.

(٣) في أ، ب «دعوى»، ولا يستقيم المعنى على ذلك.

ولعل مثل هذا دعا أبا بكر الصديق إلى أن يقول: «العجز عن دَرْكِ الإدراكِ إدراكٌ»؛ لأن ما تقرر من صفات الحق تعالى هو بالقياس على ما في الشاهد من الحادثات! وأين القديم من الحادث. وفي قوله تعالى: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدْعُونِيٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾ [غافر: ٦٠] دلالةٌ على أن هناك شيئا لا يُدرَك بالعقل[1]!

هذا وقد اختلف العلماء في تعلُّق القدرة الأزلية بما تَعَلَّقَ علمُ الله بعدمه، وسيأتي مفصلا في بحث القدرة.

فعلى القول بتعلق القدرة [٤١/ب] به لا يمتنع إيمان الكفار، فَلِأَجْلِ ذلك بذَلَ الجهدَ صلوات الله عليه وسلامه في دعوة[2] الكافرين، ولا زال[3] يستغفر لهم حتى نُهِي عن ذلك بقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن يَسْتَغْفِرُواْ لِلْمُشْرِكِينَ وَلَوْ كَانُوٓاْ أُوْلِي قُرْبَىٰ مِنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُمْ

(١) حاصل كلام الشارح رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى: أن العقل يقضي باستحالة إيمان أبي جهل، لتعلُّق العلمِ بكفره، ولكن النبي ﷺ كان يدعوه على الرغم من ذلك مخالفا العقل، فكيف يفعل هذا؟ فأجاب الشارح: أنه كان يفعل ذلك بناء على شيء آخر وراء قواعد العقل، وأن مثل هذا وإن عَجِزَ العقل عن فهمه وإدراكه فالتسليمُ به إيمانٌ، واستشهد له بالمقولة المنسوبة للصديق رضي الله تعالى عنه.

فإن قلتَ: قولُ الشارح ـ بعد قوله تعالى ـ ﴿وَقَالَ رَبُّكُمُ ٱدْعُونِيٓ أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾: «فيه دلالةٌ على أن هناك شيئا لا يُدرَك بالعقل». يُشكل بأن من يثبت لله العلم والقدرة والإرادة كيف يحسب أن الاستجابة للدعاء أمر وراء العقل؟

فالجواب: أن الشارح كأنه يرى أن الدعاء بما قُضِيَ وقُدِّرَ وَسَبَقَ به العلمُ مخالفٌ للعقل! حيث يدعو الداعي وهو يعلم أن الإجابة ليست إلا ما قُضيَ وقُدِّرَ له. [بنصه من تعليق شيخنا أحمد زاهر بن محمد نبيه سالم الحلبي حفظه الله تعالى على كلام الشارح].

(٢) في أ، ب «دعوى»، ولا يستقيم المعنى على ذلك.

(٣) في أ «يزال».

أَصْحَٰبُ ٱلْجَحِيمِ﴾ [التوبة: ١١٣].

ـ وقد أشار الشارح السنوسي إلى أنّ[١] ثمة أمورا لا تُدرَك بالعقول ولا يعلمها إلا الله تعالى، ومن أراد تعليمه إياها من المقربين، بقوله في آخر شرح هذه الأبيات: (إن أحكامه تعالى ليست تابعة لِعِلَلٍ عقلية تقتضيها، ولا لأغراضٍ مِنْ جلب مصالح أو دفع مفاسد تتوقف على معانيها، بل أحكامٌ وتصرفاتٌ وقعت بمحض الاختيار، جاريةٌ على وفق إرادته وحكمته البالغة التي خرجت عن موازين الأنظار[٢].

فليس للعبيد المغروسين فيما لا نهاية له من الجهالات إلا الإذعان وغاية التسليم والتزام حسن الأدب في الوقوف مع أبواب فضل الله تعالى إن وفّق بالسَّوْق[٣] لها بمحض كرمه العميم، ومدِّ أيدي الضراعة أن يخرج عندها بمحض اختياره وفضله الرب الرءوف الرحيم.

وتنكيرُ الحكم في كلام الماتن للتعظيم، أي له تعالى حكم عظيم يستحيل أن يوزن بميزان أحكام الخلق، وأن يجري على مقتضى الأعرافِ العادية بينهم، والتقييدِ بقيود الأغراض والعلل المتداولة عندهم، كما فعلت المعتزلة أبعدهم الله تعالى في ذلك). انتهى كلام الشارح السنوسي [٤٢/أ] رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ[٤].

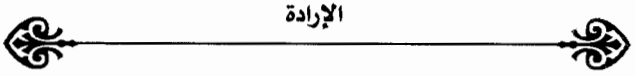
ولمّا كان لمتوهِّمٍ أن يتوهمَ ترادُفَ الأمر والإرادة، ويُفَرِّعَ على

(١) ساقطة من أ.

(٢) في أ «النظار».

(٣) في أ «بالشوق».

(٤) شرح الجزائرية للسنوسي، ص: (٢٤٢).



ترادُفِهِمَا سؤالا، وهو أنَّ أَمْرَ الحقِّ تعالى يتعلق بالإيمان والطاعات، فلِمَ قلتم أن الإرادة تتعلق بهما وبأضدادهما، أعني الكفر والمعاصي؟ **فقال**[1]: **«إذ الإرادة غير الأمر لا عجب»**[2].

قوله «لله سبحانه حكم بلا علل»: يعني أن أحكام الله تعالى لا تُعَلَّل، إذ هو المنفرد بإيجاد العالم، فيجوز أن يريد شيئا ويأمر بضده، ولا يعلم الحكمة فيه إلا هو؛ لأن العقول قاصرة عن إدراك كنه صفاته كما مر.

وقول المصنف «تعنو الوجوه له»: يعني تخضع ذاوتُ الكائنات وأفعالُها له خضوعَ العاني الذي هو الأسير؛ إذ كلها أسرى قَبْضِ قدرته وقهره وإرادته.

** ** **

(١) يعني الناظم.

(٢) في طرة أ: **حاشيةٌ**: قال الشيخ محيي الدين ﷺ: لا يصلح لعبد قط عصيان الإرادة الإلَهية، وإنما يصلح له عصيان الأمر لقوة سلطان الإرادة عليه، فمن أطاع الأمر أطاع الإرادة، ولا يلزم من طاعة الإرادة طاعة الأمر. فالسعادة منوطة بفعل الأوامر، لا بموافقة الإرادة. فإياك والتفريط في التوبة، وتقول هذا مقدّرٌ علَيّ لا أستطيع رده. من الجواهر واليواقيت للشعراني، اهـ.

قال السنوسي: لا ترادف بينهما، بل هما متباينان في المدلول، إذ مدلولُ الإرادة القصدُ إلى تخصيص الممكن ببعض ما يجوز عليه من الأمور المتقابلة، سواء كان ذلك الممكن ذاتا أو عرضا، فعلا مكتسبا أو غيره. ومدلولُ الأمرِ طلبُ الفعل المكتسب من المكلفين. وبين المدلولين عموم وخصوص من وجه، يجتمعان وينفردان. فيجتمعان في إيمان أبي بكر رضي الله تعالى عنه ـ مثلا ـ، إذ هو مرادٌ لله مأمورٌ به، وينفردان في كفر أبي لهب ـ مثلا ـ، إذ إيمانه مأمورٌ به غيرُ مراد لله تبارك وتعالى. فلا عجب إذًا من مباينة الإرادة للأمر. انظر: شرح الجزائرية للسنوسي، ص: (٢٤١) بتصرف.

[ص]:

فصل
فِي الْقُدْرَةِ

١٥٧. وَقُـدْرَةُ اللهِ فِـي الْأَشْـيَاءِ مُمْكِنِهَـا
بِـلَا عِـلَاجٍ وَلَا ضَـرْبٍ مِـنَ الْعِلَـلِ

١٥٨. مَـا قَـالَ لِلشَّـيْءِ كُـنْ إِلَّا وَكَـانَ عَلَـى
وَفْـقِ الْإِرَادَةِ مِـنْ بُـطْءٍ وَمِـنْ عَجَـلِ

[ش]: هذا الفصل لإثبات صفة القدرة له تعالى.

الدليل على وجوب اتصافه تعالى بالقدرة

ونظْمُ الدليل على وجودها أن تقول: أن الله فاعل بالاختيار، ـ وقد سبق الدليل عليه ـ، والفاعل بالاختيار لا تصدر عنه الأفعال إلا وهو قادر عليها، فالله تعالى لا تصدر عنه الأفعال إلا وهو قادر. ومعلوم أن القادر هو من قامت به صفة القدرة.

القدرة لا تتعلق إلا بالممكنات

قوله «وقدرة الله في الأشياء ممكنها»: يعني أن قدرة الله تعالى مختصة بالأشياء الممكنة، فلا تتعلق بالواجبات [٤٢/ب] كذاته تعالى وصفاته؛ لأنها قديمة كما سبق بيانه، ولا بالمستحيلات العقلية. وتتعلق بجميع الممكنات العقلية، ومثلُها في التعلق الإرادةُ، وهو ظاهر[١].

(١) لأن تعلُّقَ القدرة والإرادة تعلُّقُ تأثير، فالقدرة تتعلق بالممكنات على وجه الإيجاد والإعدام، والإرادة تتعلق بها على وجه تخصيص الممكن ببعض ما يجوز عليه. لذلك فإنهما لا يتعلقان بالواجب والمستحيل العقليين. ولو تصورنا إمكان تعلق القدرة والإرادة=

واعلم أن المستحيل قسمان:

ـ قسم مستحيل لذاته، كاجتماع المتناقضينن مثل اجتماع وجود زيد وعدمه في آن واحد، وهذا القسم مما اجتمعت [الناس كلهم][1] على عدم تعلق القدرة به.

ـ وقسم مستحيل لا لذاته، بل لأجل تعلُّق عِلْمِ الله تعالى بعدم وقوع ووجوده، كإيمان أبي لهب مثلا؛ لأن إيمانه ممكنٌ في نفسه كغيره من الممكنات لا مستحيلٌ، إلا أنه لما تعلَّقَ علمُ الله تعالى بعدم وقوعه صار كالمستحيل لذاته.

هل تتعلق قدرته تعالى بما تعلق علمه بعدم وقوعه؟

وهذا القسم مختلف فيه، فبعض العلماء قال إنه كالمستحيل الأول، فلا تتعلق القدرة به، وبعضهم قال إنها تتعلق به.

واستُدِل على الثاني: بأن المفهومات ثلاثة: واجب، ومستحيل، وممكن.

= بالواجب، للزم على هذا التعلق قلبُ حقيقة الواجب ممكنا، والواجبُ لا يقبل الانتفاء أزلا ولا أبدا، فكيف توجِده القدرةُ بعد عدمه وهو لم ينعدم أصلا، فيلزم تحصيل الحاصل، وهو محالٌ. أو كيف تُعدمُه بعد وجوده، وهو لا يقبل العدم أصلا؟

وطالما كان واجبا لا يقبل الانتفاء، فهو لا يقبل الاتصاف إلا بما هو موصوف به في الأزل، فكَيْف تُخصصه الإرادةُ ببعض ما يجوز في حقه؟ فبطل أن تتعلقا بالواجب.

ومثله يقال في المستحيل، فلو تصورنا إمكان تعلق القدرة والإرادة به، للزم على هذا التعلق قلبُ حقيقة المستحيل ممكنا، والمستحيلُ لا يقبل الثبوتَ أزلا ولا أبدا، فكيف تتعلق القدرة والإرادة بإيجاده وهو لا يمكنُ وجودُه. أو كيف تتعلقان بإعدامه وهو منعدمٌ أصلا، فيلزم تحصيل الحاصل، وهو محال؟ فبطل تعلقهما بالمستحيل كذلك.

فلم يبق إلا الممكن تتعلقان به، لأنه الممكن هو الذي يقبل الوجود والعدم والتخصيص ببعض ما يجوز عليه من الأمور المتقابلة.

(١) في ب «كلمتهم».

فالواجب هو الذي ذاتُه اقتضت وجودَه، والمستحيل: هو الذي ذاتُه اقتضت عدمَه، والممكن: هو الذي لا تقتضي ذاته وجودا ولا عدما.

فلو كان ما تعلق علم الله بوجوده واجبا وما تعلق علم الله بعدمه مستحيلا لَانْتَفَى القسم الثالث وهو الممكن، وصارت الأشياء إما واجبة وإما مستحيلة، وهو باطل لاستلزامه أن لا تتعلق قدرته تعالى بشيء من الأشياء؛ لأن متعلَّق القدرة هو الممكن. فإذا صار إما واجبا وإما ممتنعا لم يبق [٤٣/أ] للقدرة متعلَّق أصلا.

[**فإن قلتَ**: متعلَّقُ القدرة في كل شيء علِمَ الله بوجوده، فلا يلزم نفي متعلقها بالكلية.

فالجواب: أن هذا القسم واجبُ الحصول في الوقت الذي قدره الله تعالى له، ولا يظهر للقدرة سلطانٌ إلا إذا تعلقت بعدمٍ أزلي ليس له وجود في الخارج ولا في العلم، كإيمان أبي لهب مثلا][(١)].

لا يقال: يلزم من هذا تغيُّرُ العلم القديم. **لأنَّا نقول**: لا نُسَلِّمُ تغير العلم، وإنما يلزم ذلك لو تعلق العلم بوجود شيء وتعقلت القدرة باستمرار عدمه. وفرقٌ بين ما تعلق علم الله بوجوده في زمان كذا، وبين ما تعلق علم الله بعدمه الأزلي فافهم.

لأنك إذا[(٢)] أمعنت النظر لم تر شيئا يتغير علم الله تعالى لأجل وجوده؛ لأن هذا القسم معدوم بعدم أزلي، بخلاف المعدوم بعدم طارئ

(١) ساقط من ب.

(٢) في ب «إنْ».

عليه بعد وجوده، فإنه لا شبهة في أن مثل هذا المعدوم إذا تعلق علم الله بإعدامه في وقت من الأوقات فلا بد أن يُعدم في ذلك الوقت[1] الذي عينه الله تعالى له.

والكلام ليس في هذا القسم من المعدوم، بل في معدومٍ عدمُه أصليٌّ، كإيمان الكافر الذي لم يتعلق علم الله تعالى بوقوعه، فهل يمكن أن تتعلق القدرة بوقوعه أم لا؟ فيه خلاف بين العلماء[2].

(١) ساقطة من أ.

(٢) استدل القائلون بتعلق القدرة به: بأنه لو لم تتعلق القدرة بالممكن لأجل تعلُّق العلم والإرادة بعدم وقوعه، لزم ألا يكون للقدرة تعلُّقٌ أصلا، وذلك باطل بالإجماع. وبيانُ الملازَمَة: أنّ الممكنَ إذا نُظِرَ إليه من حيث تعلُّقُ العلم والإرادة الأزليين به، يكون إما واجب الوقوع إن تعلق العلم والإرادة بوقوعه، أو مستحيل الوقوع إن تعلقا بعدم وقوعه، فلو مَنَعَت الاستحالةُ العارضةُ للممكن لا من ذاته مِن تعلُّق القدرة به، لَمَنَعَ منه الوجوبُ العارِضُ له لا من ذاته. انظر: شرح الجزائرية للسنوسي، ص: (٢٤٤).

وقد وفَّق الإمام الغزالي بين الرأي القائل بتعلُّق القدرة بهذا النوع من الممكنات وبين الرأي القائل بعدمه، بما حاصله: أنه ممكنٌ من وجهٍ فتتعلق به القدرة، ومحالٌ من وجهٍ فلا تتعلق به، وذلك أن من قال بعدم جواز تعلُّق القدرة به، نَظَرَ إلى تعلُّق العلم الذي يُحيل أن تتعلق به القدرة على سبيل الإيجاد. ومن قال بجواز تعلق القدرة به ـ كالشارح ـ نظر إلى أنه ممكنٌ في ذاته، بقطع النظر عن غير ذلك. انظر: الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي، ص: (١٥١ ـ ١٥٣) بتصرف.

قلت: ويمكن التعبير عن ذلك بأن يقال إن القدرة لها تعلُّقان: تعلُّقٌ صلوحي قديم، بمعنى أنها صالحة في الأزل للتعلق بكل ممكن، وتعلُّقٌ تنجيزي حادث بمعنى إيجاده فيما لا يزال. فإنْ تعلَّقَ علمُ الله تعالى بعدم وجود الممكن فيما لا يزال، فلا يجوز أن تتعلق القدرة تعُلُّقَها التنجيزيَّ بإيجاده، لاستحالة انقلاب علمه تعالى جهلا. ولكنّ هذا لا ينافي صلاحية القدرة في الأزل للتعلق به، وأنها لولا العلم لتعلقت بإيجاده. أي أن التعلق الصلوحي باقٍ لأنه قديمٌ، وإن استحال التنجيزي.

والأرجح أنه ممكنٌ، والقدرةُ تتعلق بكل ممكن، لأن الله تعالى على كل شيء قدير.

هذا إذا قلنا بجواز الخوض في مثل هذه الأبحاث، والحق [٤٣/ب] أن صفات الله تعالى لا تدخل تحت موازين العقول[١]؛ لأنها قديمة والموازين حادثة، والحادث لا يمكنه إدارك حقيقة القديم.

وحدّ العقول أن تُدْرِكَ أنه لا بد لهذه المصنوعات الحادثة مِن ذاتٍ غير مصنوعة، بل هي موجودة دائما أزلا وأبدا؛ لأنها لو كانت مصنوعة للزم أن يكون لها صانع، وذلك الصانع على هذا يلزم أن يكون له صانع وهلم جرا، وهذا شيء[٢] لا يُتَصَوّرُ.

وتدرك أيضا أنه لا بد لهذه الذات من صفات؛ لأن صانع هذا العالَم لا يُتصور أن يكون غير عالِم ولا غير مريد ولا غير قادر إلى غير ذلك من الصفات، وقد بُيِّنَتْ في هذا الكتاب.

وهذا غاية إدراك العقول، فلا يمكنها معرفة كيفية تعلُّق علمه تعالى، وكيفية تعلق قدرته. [فالواجب على كل مسلم أن يعتقد أنه تعالى على كل شي قدير][٣]، وأنه قد أحاط بكل شيء علما، ولا يتكلف ما تكلفته الفلاسفة فيضل كما ضلوا ويهلك كما هلكوا.

ـ وقد يدرَكُ من صفات الله تعالى بالذوق لا[٤] بالعقل ـ وإن شئتَ

(١) في ب «العقل».

(٢) ساقطة من أ.

(٣) ساقط من أ.

(٤) في أ «ولا».

قُل بالعقل، لكن بعد تخلية النفس عن صفاتها الذميمة وتحليتها بالصفات الحميدة ـ شيءٌ يعجز مُدْرِكُه عن الإفصاح عنه، فلا يمكنه التعبير عنه بالعبارة، وقد يمكنه الإشارة عن ذلك، ولا يفهمها مِنْ[1] عبارته إلا مَن هو متهيء ومستعد إلى الكمال، وإن كانت درجته أدنى من درجته، والله الهادي ولا موجد غيره.

قال الشارح السنوسي عند تفصيله [٤٤/أ] مسألة الكلام: (قال بعض المحققين: الحق أن التطويل في مسألة الكلام بل في جميع صفات الله تعالى قليل الجدوى؛ لأن كنه ذاته تعالى وكنه صفاته محجوب عن العقل، وعلى تقدير التوصل إلى معرفة شيء منها فهو ذوقيٌّ لا يمكن التعبير عنه). انتهى كلام السنوسي[2].

واعلم أن الفلاسفة لما توهموا أن جميع الأشياء تدرك بالعقل، فَاتَهُمْ الانقيادُ للأنبياء فخسروا خسرانا مبينا. ويقرب من حالهم حال المعتزلة؛ لأنهم حكّموا العقل أيضا.

وما أحسن قول الأشعري رضي الله عنه عند مناظرته للجبائي: «تعالى أن توزَن أحكام ذي الجلال بأحكام الاعتزال».

وقد تقدم في بحث الإرادة أبحاثٌ مناسبة لهذه الأبحاث فراجعها، وللسنوسي في شرح هذه الأبيات كلام حسن فليُطلَب.

قوله «بلا علاج»: أي بلا تكلفٍ ومعالجة بواسطة[3]. قال تعالى:

(١) في أ «عن».

(٢) شرح الجزائرية للسنوسي، ص: (٢٧٣).

(٣) إذ لو توقف تعلُّق قدرته تعالى بإيجاد شيء من الممكنات على وساطة آلة يفعل بها أو معين=

﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ وَمَا مَسَّنَا مِن لُّغُوبٍ﴾ [ق: ٣٨].

قوله «ولا ضرب من العلل»: يعني يستحيل أن يبعثه تعالى على فعلٍ من أفعاله[1] غرضٌ من الأغراض أو مصلحة من المصالح، سواء كان الغرض راجعا إليه أو إلى خلقه؛ لأنه الغني بذاته، وكل شيء مفتقر إليه، ولأنه لا يجب عليه تعالى إيصالُ غرضٍ إلى شيء من مخلوقاته، إذ لا يجب عليه مراعاة الصالح والأصلح.

واعلم أن [٤٤/ب] أفعال الله تعالى وإن كانت خالية عن الأغراض فهي ليست خالية عن الحكمة التي لا يعلمها إلا هو.

قوله «ما قال للشيء كن إلا وكان.. إلخ»: يعني ما توجهت قدرته إلى شيء من الأشياء إلا وكان على وفق مراده. وليس المرادُ منه لفظَ «كن»، وإنما أجراه على طريق الاستعارة التمثيلية.

الله تعالى وحده الخالق لأفعال العباد، والرد على المعتزلة في قولهم أن العبد يخلق أفعاله الاختيارية

[ص] ١٥٩. **قَدْ جَلَّ سُبْحَانَهُ عَنْ أَنْ يَكُونَ[2] لَهُ**
مِنَ الْأَوَامِرِ أَمْرٌ غَيْرَ مُمْتَثَلٍ

= يشاركه في الفعل، للزم من ذلك عجزُه تعالى عن إيجاد ذلك الممكن بدون الواسطة والمعين، وإذا عَجِزَ عن إيجاد ممكنٍ ما فقد ثبت عجزُه عن إيجاد غيره من الممكنات، لاستواء جميع الممكنات بالنسبة إلى قدرته سبحانه، وهو محالٌ.

وللزم أيضا التسلسلُ في الوسائط، لأن الواسطة والمعين حادثات من جنس الممكنات، فيحتاج إلى واسطة ومعين لإيجاد الواسطة والمعين، ثم ينقل الكلام إلى الواسطة والمعين السابقين، وهلم جرا.

(١) في أ «الأفعال».

(٢) في أ «تكون».

١٦٠. لِأَنَّـــهُ خَـــالِقُ الْأَشْـــيَاءِ أَجْمَعِهَـــا
كَـــذَاكَ أَفْعَالِنَـــا لَا فَـــرْقَ فِـــي الْمَثَـــلِ

١٦١. كَـــذَا التَّوَلُّـــدُ عَـــنْ شَـــيْءٍ جَـــرَى سَـــبَبًا
كَـــالرَّمْيِ بِالسَّـــهْمِ مِـــنْ تَـــأْثِيرِ مُنْفَصِـــلِ

[ش]: **قوله «جل»**: أي عظُم سبحانه وتعالى عن أن يريدَ وجودَ شيءٍ أو عدمَه ولا يحصُلُ الامتثالُ من ذلك الشيء.

فالمراد من الأوامر هنا: أوامرُ التكوينِ لا أوامرُ التكليف، لأنها قد تُمتَثَل وقد لا تُمتَثَل. وأما أوامر التكوين فلا يمكن أن لا تمتثل؛ لأنه القادر على كل شيء والخالق لكل شيء، يعني ما تعلقت قدرته بشيء إلا ووقع ذلك الشيء على وفق إرادته.

قوله «كذاك أفعالنا لا فرق في المثل»: يعني أنه لا فرق بين أفعال العباد الاختيارية وبين غيرها في تعلق قدرته تعالى؛ لأنها أشياءٌ، وكلُّ شيء مخلوق لله تعالى، فأفعال العباد مخلوقة لله تعالى. قال تعالى: ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ﴾ [القمر: ٤٩]، وقال تعالى: ﴿خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦].

وفيه ردٌّ على مذهب المعتزلة، وهو أنهم قالوا: إن للعبد قدرةً مخلوقةً لله تعالى، وهي التي تتعلق بالأفعال [٤٥/أ] الاختيارية على وفق إرادة العبد[1].

(١) أي أن العبد ـ عندهم ـ يوجِدُ أفعاله الاختيارية ويخلقها بهذه القدرة المخلوقة لله. ولإثباتهم أن الله تعالى هو خالق تلك القدرة، ولقولهم أن الله تعالى لو شاءَ لسلبها عن العبد فلا يستطيع خلق أفعاله، لمْ يُكَفِّرهم أهل السنة.

وأما قدرة الله فلا تتعلق عندهم بالأفعال الاختيارية للعبد، وهو مخالف للعقل والنقل[1].

ويقولون إن الله تعالى قادر على أن يسلب قدرة العبد وإرادته، وحينئذ تتعلق قدرته وإرادته تعالى بأفعال العباد، وأما قبل أن يسلبها من العبد فلا تتعلق قدرته تعالى وإرادته بشيء من أفعال العباد[2] الاختيارية[3].

بطلان قول المعتزلة بالتولد

قوله «كذا التولد عن شيء جرى سببا»: من اصطلاحات المعتزلة التولد، وهو عندهم اختراعُ حادثٍ بواسطة حادث آخر مقدور بالقدرة الحادثة، مثلا: إذا تحركت اليد تحرك الخاتم الذي فيها، فحركة اليد صادرة عن قدرة العبد الحادثة بلا واسطة، وحركة الخاتم أيضا صدرت عن هذه القدرة لكن بواسطة حركة اليد، فإحداث حركة الخاتم تسمى عندهم تولدا، هذا مذهبهم.

وأما مذهب أهل السنة والجماعة: فعندهم أنّ حركة اليد وحركة الخاتم

(١) استدل أهل السنة بالنقل والعقل على أن الله تعالى هو الخالق لأفعال العباد كلها، سواء ما كان منها اضطراريا أو اختيارا.

ـ **أما النقل**: فقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصافات: ٩٦].

ـ **وأما العقل**: فدليل التمانع المقرر في إثبات الوحدانية. إذ وجودُ قدرة أخرى غير قدرته تعالى تتعلق بشيء من الممكنات يلزم عليه: عدمُ عمومِ تعلق قدرته، وإثباتُ شريك له تعالى في الأفعال، وعجزُه تعالى عن هذا الممكن الذي تعلقت به قدرة غيره وإرادته. وكل ذلك محال.

(٢) ساقطة من أ.

(٣) أي أن قدرة الله تعالى وقدرة العبد إذا توجّهَتَا إلى خلقِ فعل من الأفعال الاختيارية، فإن قدرة العبد تمنع ـ عندهم ـ قدرةَ الله تعالى من التعلق بهذا الفعل. وهو قول باطلٌ؛ إذ يلزم عليه نسبةُ العجز لله تعالى، واشتراطُ سلبِ قدرة العبد الحادثة، حتى تتمكن قدرته تعالى القديمة ـ التي أوجد بها تلك القدرةَ الحادثةَ ـ من التأثير. فلا يخفى ضعفُ هذا القول.

صادرتان بالقدرة القديمة، وهي قدرة الله تعالى.

وأما قدرة العبد فلا ينكرونها، ولكن يقولون إنها مقارِنة لحركة اليد والخاتم من غير تأثير لها في إحداهما، فهي كغيرها من الأسباب العادية، يوجِد اللهُ تعالى الفعلَ عندها لا بها، كالشبع عند الأكل والقطع عند السكين وأمثال ذلك.

الفرق بين مذهب أهل السنة والجبرية في خلق الأفعال

فإن قلتَ: لا فرق على هذا [٤٥/ب] التقرير بين مذهب الجبرية ومذهب أهل السنة.

قلت: الفرق ظاهر من وجوه:

ـ فإن الجبرية ينكرون هذه القدرة التي تقارن الفعل.

ـ وينكرون الحكمة الأزلية المقتضية لتعذيبِ الكافرين والعاصين، وتنعيمِ المؤمنين الطائعين.

ـ وينكرون الكسب، وهو القصد إلى الفعل.

ـ وينكرون الفرق بين حركة المرتعش وحركة الاختيار.

وأهل السنة يثبتون جميع ما ذُكر.

أما إثباتهم[1] **القدرةَ**: فلأنهم لَمّا شاهدوا الأفعال الصادرة من العبد باختياره ـ ومعلومٌ أن الأفعال الاختيارية لا تصدر إلا بقدرةٍ ـ فحكموا أن للعبد قدرة.

ولكن لَمّا قام البرهان القاطع على تعلق قدرة الله تعالى بجميع

(١) يعني أهل السنة.

الممكنات ـ والأفعالُ الاختيارية من جملتها ـ، حكموا أن الأفعال الاختيارية مخترَعةٌ بقدرة الله، وعند قدرة العبد لا بها، فالله تعالى هو الخالق لفعل العبد ولقدرته عليه[1] في آنٍ واحد.

وفي نفي القدرة عن العبد مصادَمةٌ للشريعة؛ لأنها قد جاءت بإسقاط التكليف بالأفعال التي لا يتمكن العبد منها عادةً، وجاءت بالتكليف بما تَيَسَّرَ منها على العبد عادة. فلو كانت الأفعال كلها ليس شيء منها في وسع العبد لبطل التكليف؛ لأنه تعالى قال: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]. فهذا إبطالٌ للكتاب والسنة وإجماع المسلمين. [٤٦/أ] فثبت أن للعبد قدرة بالعقل والنقل[2].

(١) يريد أن الله تعالى خالقٌ لفعل العبد ولقدرة العبد على هذا الفعل أيضا.

(٢) قال السنوسي في شرح الكبرى (٣٠٨ ـ ٣٠٩): وتقرير الدليل على إثبات القدرة الحادثة أنَّا نفرض حركتين متحدتين في الجهة والحيز، إلا أن إحداهما اضطرارية والأخرى مكتسَبة، فلا شك أنّا نجد تفرقة ضرورية بين الحركتين.
ويبطُل رجوع التفرقة إلى نفس الحركتين، لتماثُلهما. ويبطل رجوعها كذلك إلى ذات المتحرك؛ لأن معقولهما في الحالين واحد، فتعين أن ترجع التفرقة إلى صفة زائدة في المتحرك.
ثم يبطُل رجوعُها إلى حال؛ لأن الحال لا تطرأ بمجردها على الجواهر، فالحال لا يصح أن تُعقَل على حيالها، وإلا لزم أن تتميز بحالٍ أخرى تقوم بها، ثم حالُ حالِها كذلك، ويلزم التسلسلُ.
ويبطُل رجوعها إلى صحة البنية؛ لأنها ثابتة في حال الاضطرار، وهي حال كون غيره محركا يده، مع وجدان التفرقة.
ثم لا يخلو: إما أن يكون مما يُشترط في ثبوته الحياة أوْ لا.
والثاني باطلٌ؛ لأنه لا تعلُّقَ له بالحركة، كالألوان والطعوم والروائح، ولأنه مشترك بين الحركتين، والمشترط بين شيئين لا يُفرَّق به بينهما، فتعينَ الأولُ، وهو ما يُشترط في ثبوته الحياةُ. =

وأما كونها مؤثّرة أو غير مؤثرة فهو نزاعنا مع القدرية وقد أبطلنا مذهبهم.

وأما إثبات أهل السنة الحكمةَ الأزليةَ المقتضية للتعذيب والتنعيم: فلِما ثبت أنه تعالى حكيم.

قال التفتازاني في شرح عقائد النسفي: (قد ثبت أن الخالق حكيمٌ[1]، لا يخلق شيئا إلا وله فيه[2] عاقبة حميدة وإن لم نَطَّلِعْ عليها، فَجَزَمْنَا بأن ما نستقبحه من الأفعال قد يكون له[3] فيها حكم ومصالح)[4] انتهى.

ولا يخفى أن الحكمة غير الغرض. والذي أنكره أهل السنة على المعتزلة كونُ أفعاله تعالى لغرضٍ. وبإثباتهم الحكمة بطل قول المعتزلة: إن أفعاله تعالى لو لم تكن لغرض لكانت عبثا.

وأما إثبات أهل السنة القصدَ، وهو العزم على الشيء من غير تأثير فيه، وهو الكسب. وعبّر عنه التفتازاني بصرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل، فبقوله تعالى: ﴿لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ﴾ [البقرة: ٢٨٦]،

= ثم يبطُل كونُه علما أو حياة أو كلاما، لوجود الكل مع ثبوت الحركتين ونفيهما، لوجوب التفرقة بين الحركتين حال الذهول. فتعَيَّن أن يكون عرَضًا له نسبةٌ وتعلُّقٌ ما بالحركة، وهو الذي سماه أهل السنة قدرة، وإن حصل الاختلاف مع المعتزلة في أنها من الصفات المؤثرة أوْ لا، مع الاتفاق على أنها من الصفات المتعلِّقة، اهـ. وانظر: شرح الجزائرية للسنوسي، ص: (٢٦١ ـ ٢٦٢).

قلت: وفي الكلام التالي للشارح إشارةٌ إلى الاختلاف مع القدرية ومن تبعهم كالمعتزلة في تأثير هذه القدرة وعدمه.

(١) في ب «الحكيم».

(٢) ليست في ب.

(٣) ليست في ب.

(٤) شرح العقائد النسفية للتفتازاني، ص: (٨٥).

وبقوله تعالى: ﴿مَّن كَانَ يُرِيدُ ٱلْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُۥ فِيهَا مَا نَشَآءُ لِمَن نُّرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُۥ جَهَنَّمَ يَصْلَىٰهَا مَذْمُومًا مَّدْحُورًا ﴿١٨﴾ وَمَنْ أَرَادَ ٱلْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ كَانَ سَعْيُهُم مَّشْكُورًا﴾ [الإسراء: ١٨، ١٩].

قال الإمام السنوسي رَحِمَهُ ٱللَّهُ تَعَالَىٰ: (لما أجرى الله تعالى عادته بإمداد العبد بالإرادة والقدرة والمقدور على وجه التوالي، بحيث يحس العبد بملاءمة[1] الفعل لإرادة نفسه وقدرتها، ولا يحس أنه أُكرِه عليه أو أُلجِئَ إليه كما يحس بذلك المرتعشُ [٤٦/ب] والمسحوبُ على وجهه.

وأجرى العادة بأن العبد مهما صَمَّمَ عزمَه على فعلٍ أمدَّهُ سبحانه وتعالى بخَلْقِ ذلك الفعل وَخَلْقِ القدرةِ عليه، طاعة كان أو معصية، كما قال تعالى: ﴿مَّن كَانَ يُرِيدُ ٱلْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُۥ فِيهَا مَا نَشَآءُ لِمَن نُّرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُۥ جَهَنَّمَ يَصْلَىٰهَا مَذْمُومًا مَّدْحُورًا﴾ [الإسراء: ١٨]، وقال: ﴿وَمَنْ أَرَادَ ٱلْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ كَانَ سَعْيُهُم مَّشْكُورًا﴾ [الإسراء: ١٩]، ثم قال جلا وعلا: ﴿كُلًّا نُّمِدُّ هَٰٓؤُلَآءِ وَهَٰٓؤُلَآءِ مِنْ عَطَآءِ رَبِّكَ ۚ وَمَا كَانَ عَطَآءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا﴾ [الإسراء: ٢٠]. فرتّب الإمداد على الإرادة منهم إذا شاء. وذلك الإمداد في النوعين هو المعبَّر عنه بالتوفيق والخذلان.

فصار العبد بحسب الظاهر كأنه هو الموجد لأفعاله بقدرته وإرادته اللتين خلقهما الله تعالى له، حتى إن الوهم والخيال قبل النظر الصحيح لا يشكان في ذلك، ولذلك ضل في هذه المسألة كثير من الخلق). انتهى كلام السنوسي[2].

(١) في أ، وب «بملازمة»، وهو خطأ. وهي في الأصل كما أثبتناها.

(٢) شرح الجزائرية للسنوسي، ص: (٢٥٧).

وأما الفرق بين حركة المرتعش وحركة الاختيار، فهو أمر ظاهر لا يحتاج إلى إثبات، والمنكِر له معانِدٌ في المحسوس.

فظهر بما تقرر مذهبُ أهل السنة من بين المذهبين الباطلين لبنا خالصا سائغا للشاربين.

شبهة بخصوص القصد، والرد عليها

فإن قلتَ: ما ذكروه من القصد إن كان فعلا للعبد جاء مذهبُ المعتزلة، وإن كان فعلا [٤٧/أ] لله جاء مذهبُ الجبرية، فكيف يصح المذهب الثالث وهو مذهب أهل السنة؟

أقول: الفرق بيّنٌ:

ـ أما بينه وبين مذهب المعتزلة: فإنهم قائلون بتأثير القدرة الحادثة في الأفعال، حتى إنهم يقولون قدرةُ الله لا تتعلق بما تعلقت به القدرة الحادثة. وأهل السنة لا يقولون بتأثير القصد، [وإنما المؤثر هو قدرة الله تعالى عند القصد][(١)].

ـ وأما الفرق بينه وبين مذهب الجبرية فظاهرٌ: لأنهم[(٢)] لا يثبتون للعبد قصدا ولا غيره.

وقد أجاب بعض المحققين عن هذا الاعتراض بما معناه: أن البصيرة كالبصر في تعلقه بالمبصَرات[(٣)] عند فتح العين، سواء أردتَ أم لم تُرِد، فعند التعلق قد يحصل ميلٌ للبصر إلى بعضها دون بعض. وكذلك البصيرة

(١) ساقطة من ب.

(٢) يعني الجبرية.

(٣) في أ، وب «في المبصرات» وهكذا الصواب فإن التعلق يتعدى بالباء لا ب في.

تدرك المعاني الحسنة والقبيحة إن أردت وإن لم ترد، وتتعلق بها. وقد يحصل ميل منك إلى بعضها دون بعض، فيخلق الله عند ذلك الميلِ الشيءَ الذي مِلْتَ إليه، سواء كان حسنا أو قبيحا. فتَوَجُّهُ البصيرة نحو المعاني مطلقا صفةٌ نفسيةٌ لها[1].

فثبت بهذا أن للعبد شيئا بسببه يخلق اللهُ له أفعال الخير والشر، وليس ذلك الشيء مخلوقا للعبد، بل [هو صفة][2] له، وبه تقوم الحجة عليه عقلا وشرعا.

قال [٤٧/ب] الشيخ سعد الدين التفتازاني في التلويح شرح التوضيح: (وقد ورد في الحديث أن القدرية مجوس هذه الأمة[3]، والمجوس قائلون بإلهين أحدهما مبدأ الخير والآخر مبدأ[4] الشر. وهذا يلائم القول بكون خالق الشر والقبيح غير الله تعالى.

ولهم قول آخر: وهو أن الله تعالى يخلق شيئا ثم يتبرأ منه، كخلق إبليس، وهذا يلائم القول بكونه تعالى خالقا للشر والقبائح مع أنه لا يرضاها.

فبهذين الاعتبارين يَنْسُبُ القدرَ كلٌّ من الطائفتين إلى الأخرى.

(١) في أ، وب «له» لأن الضمير عائد على البصيرة.

(٢) في أ «صفة هو».

(٣) عزاه الهندي في كنز العمال (١/١١٩) إلى أبي داود والحاكم عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما. وقال ابن الجوزي في العلل المتناهية (١/١٥١ ـ ١٥٢) هذا حيث لا يصح، اهـ. وناقشه الحافظ السيوطي في اللآلئ المصنوعة (١/٢٣٦ ـ ٢٣٨)، وأنكر عليه إخراجه في الموضوعات والعلل المتناهية، وحكم عليه بأن قال: ينتهي بمجموع طرقه إلى درجة الحَسَنِ الجيد المحتج به إن شاء الله، اهـ.

(٤) ساقطة من ب.

والمحققون من أهل السنة على نفي الجبر والقدر[1]، وإثبات أمرٍ بين[2] الأمرين: وهو أن يكون المؤثر في فعل العبد مجموعُ خلقِ الله تعالى واختيارِ العبد، لا الأول فقط ليكون جبرا، ولا الثاني فقط ليكون قدرا)[3].

ثم وضّح الشيخ سعد الدين دليلَ صاحب التوضيح على إثبات مذهب أهل السنة والجماعة، فقال: (إنه ثبت بالوجدان أن للعبد قصدا واختيارا في بعض الأفعال، وأن ذلك القصد والاختيار لا يكفي في وجود ذلك الفعل، إذ قد لا يقع مع تحقق جميع أسبابه التي من العبد، فعُلم أنه بخلق الله تعالى إياه عقيب إرادةِ العبد وقصدِه الجازمِ، بطريق جريِ العادة بأن الله تعالى يخلقه عقيب قصد العبد، ولا يخلقه بدونه)[4].

ثم قال بعد كلام طويل: (واعلم أن ملخص كلام بعض[5] [٤٨/أ] المحققين في هذه المسألة: أنه لا شك أن بعض أفعال الحيوان لا شعور له بها، كالنمو وهضم الغذاء، وبعضها مشعور به لكن ليس بإرادته، كمرضه وصحته ونومه ويقظته، وبعضها مِمَّا لَهُ قصدٌ إلى صدوره.

وصحةُ الصدور غير القصد؛ إذ ربما يصح صدورُ فعلٍ لا يقصده، وربما يقصد ما لا يصح صدوره عنه. فصحة الصدور واللاصدور هو[6] المسمى بالقدرة، وهي لا تكفي في الصدور إلا بعد أن يترجح أحد الجانبين على الآخر.

(١) يعني نفي قول أهل القدر.

(٢) ساقطة من أ.

(٣) التلويح على التوضيح لمتن التنقيح، سعد الدين التفتازاني: (١/٣٤٩).

(٤) المرجع السابق.

(٥) ليس في ب.

(٦) في ب «وهو».

والترجيح إنما هو بالقصد الذي هو مسمى[1] بالإرادة وبالداعي، وعند القدرة والداعي يجب الصدور، وعند فَقْدِ أحدهما يمتنع.

وكل فعل يصدر عن فاعل بسبب حصول [قدرته وإرادته][2] فهو باختياره، وكل ما لا يكون كذلك فهو ليس باختياره.

ثم حصول قدرته وإرادته لا بد أن ينتهي إلى أسباب لا تكون بقدرته وإرادته دفعا للتسلسل. ولا شك أن[3] عند الإسباب يجب الفعل وعند فقدانها يمتنع.

فالذي ينظر إلى الأسباب الأولى ويعلم أنها ليست بقدرة العبد ولا بإرادته يحكم بالجبر، وهو غير صحيح مطلقا؛ لأن السبب القريب للفعل هو قدرة العبد وإراته. والذي ينظر إلى السبب القريب يحكم بالاختيار، وهو أيضا ليس بصحيح مطلقا؛ [٤٨/ب] لأن الفعل لم يحصل بأسباب كلها مقدورة ومرادة للعبد. فالحق أن لا جبر ولا تفويض، ولكن أمرٌ بين أمرين). انتهى كلام الشيخ سعد الدين التفتازاني في التلويح[4].

وقال في شرح العقائد: (لا يقال: فالقائلُ بكون العبد خالقا لأفعاله يكون من المشركين دون الموحدين؛ لأنّا نقول: الإشراك هو إثبات الشريك في الألوهية، بمعنى وجوب الوجود[5] [كما للمجوس][6]، أو بمعنى

(١) في أ «المسمى».
(٢) في أ «قدرة وإرادة».
(٣) ليست في ب.
(٤) التلويح على التوضيح لمتن التنقيح، سعد الدين التفتازاني: (١/٣٥٣).
(٥) ساقطة من أ.
(٦) في ب «كالمجوس».

استحقاق العبادة كما لعبدة الأصنام.

والمعتزلة لا يثبتون ذلك، بل لا يجعلون خالقية العبد كخالقية الله تعالى، لافتقاره إلى الأسباب والآلات التي هي بخلق الله تعالى). انتهي كلامه[1].

[ص] ١٦٢. مَنْ رَامَ بِالْعَقْلِ تَخْصِيصًا لِقُدْرَتِهِ
أَوْ غَيْرِهَا صِفَةً قَدْ بَاءَ بِالزَّلَلِ

١٦٣. بَلْ لَا نِهَايَةَ إِلَّا أَنْ يَكُونَ لَهَا
مُخَصِّصُ الْعَقْلِ وَالشَّرْعِ اتَّبِعْ وَقُلِ[2]

١٦٤. لِلْعَبْدِ كَسْبُ اخْتِيَارٍ صَارَ مِنْهُ بِهِ
مُكَلَّفًا لَيْسَ عَنْ كَسْبٍ بِمُنْعَزِلِ

١٦٥. قَالُوا التَّحَرُّكُ لَمْ يَوجَدْ لِمُرْتَعِشٍ
بِالِاخْتِيَارِ وَلَكِنْ بِالْبَلَاءِ بُلِي

١٦٦. وَالْأَلَيْقُ الْبَسْطُ لَكِنْ لَا يَلِيقُ بِنَا
تَكْفِي الْأِشَارَةُ رَاجِعْ كُتْبَهُمْ تَنَلِ

عموم تعلّق صفاته تعالى

[ش]: قوله «من رام بالعقل تخصيصا... إلخ»: ردٌّ على ما يظهر من كلام المعتزلة من تخصيصِ قدرته تعالى بغير أفعال العباد الاختيارية كما مر

(١) شرح العقائد النسفية للتفتازاني، ص: (٨٠).

(٢) في «أ» هذا البيت بعد الذي يليه، وفي النسخ الأخرى هكذا، ولا يستقيم الكلام إلا كما في بقية النسخ، فقوله: «للعبد كسبٌ» متعلق بما قبله، وهو قوله في آخر البيت الذي سبقه: «اتبع وقل»، يعني قل للعبد كسبٌ لفعله الاختياري كما هو مذهب أهل السنة.

من مذهبهم، وتخصيصِ إرادته تعالى بالطاعات وبالصالح والأصلح[1]، وقد ظهر فساد مذهبهم[2].

قوله «بل لا نهاية إلا أن يكون لها مخصص العقل والشرع»: يعني لا نهاية لتعلق صفاته تعالى [٤٩/أ] إلا ما خصه العقل والشرع من التعلقات، فإن القدرة والإرادة لا تتعلق بذاته وصفاته، وقد مر بيانه. وقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ٢٨٤] يعني من الممكنات؛ لأن تعلق القدرة والإرادة بالقديم تحصيل للحاصل، لأنه لا أول له. ولا شك أن ذات الله تعالى وصفاته لا أول لها ولا آخر، فتعلُّق الإرادة والقدرة بشيء منها تحصيل للحاصل.

قوله «للعبد كسب»: جملة محلها النصب بـ«قل»، ولعل تقديم الجار والمجرور للإشعار بأن الكسب من خصوصيات العبد؛ لأن الحركات المكتسبة كالحركة من زيد مثلا قائمة به، والربُّ تعالى خالقٌ للحركة ومخترعُها، فلا تقوم به سبحانه وتعالى، لاستحالة قيام الحوادث به.

قوله «ليس عن كسب بمنعزل»: يعني لا بد من إثبات الكسب للعبد، لئلا يكون مجبورا.

تفسير معنى الكسب

وفسّر السنوسيُّ الكسب هنا: بتعلُّق القدرة الحادثة بالفعل، في محلها، من غير تأثير[3].

(١) ساقطة من أ.

(٢) أراد بالعقل هنا الأوهام التي تخامر العقول، لا القواطع والبراهين العقلية التي لا تَثْبُت صحةُ العقيدة بدونها. وأشار إلى هذه القواطع في قوله: «بل لا نهاية إلا أن يكون لها مخصص العقل والشرع».

(٣) شرح الجزائرية للسنوسي، ص: (٢٥٨).

فخرج بقوله: (القدرة الحادثة) تعلُّقُ القدرة القديمة، فإنه لا يسمى كسبا، بل خلقا وإيجادا واختراعا.

وقولُه: (في محلها) يُخْرِج الأفعالَ الحادثة بالواسطة، كحركة السهم، فإنها لا تسمى في اصطلاح أهل السنة كسبا.

وقوله: (من غير تأثير) يخرج مذهب المعتزلة.

فتفسيره الكسبَ لا ينافي ما تقدم من التفاسير، على الخصوص إن فُسِّرت القدرةُ بصحة الصدور واللاصدور [٤٩/ب] كما ذكر التفتازاني في الكلام الذي نسبه إلى بعض المحققين ونقلناه عنه قُبَيْلَ هذا.

قوله «قالوا التحرك لم يوجد.. إلخ»: نبّه على الفرق بين حركة الاختيار وحركة المرتعش، وإثباتِ القدرة الحادثة للعبد، للرد على الجبرية، وقد تقدم البرهان عليها.

قوله «والأليق البسط... إلخ»: يعني أن مذهب أهل السنة لما كان في غاية الصعوبة فالأليق في إثباته البسط؛ لأن السُّنِّيَّ إِنْ مَالَ هكذا رجع إلى مذهب الجبر، وإن مال هكذا مال إلى الاعتزال، فينبغي ضبط هذه المسألة حتى يثبت ولا يميل إلى أحد الجانبين فيهلك.

وقد تيسر ولله الحمد التحقيق لهذا المذهب الشريف في هذا الكتاب وبالله التوفيق، لا فاعل غيره.

[ص] ١٦٧. **وَالِاسْتِطَاعَةُ لِلْمَقْدُورِ تَصْحَبُهُ**
وَذَا خِلَافٌ لِمَا قَدْ قَالَ مُعْتَزِلِي

الكلام على الاستطاعة، ومقارنتها لفعل العبد

[ش]: الاستطاعة هي القدرة الحادثة، كما يظهر من سكوت التفتازاني عند شرحه كلام النسفي، وهو قوله: (والاستطاعة مع الفعل، وهي القدرة)[1].

وقال السنوسي: (الاستطاعة: هي الاقتدار الكسبي على الأفعال)[2]. ولا فرق في المعنى بين القولين.

وأشار المصنف إلى أنها صفة يخلقها الله تعالى عند الفعل لا قبله، خلافا للمعتزلة؛ لأنهم يقولون أنها مخلوقة لله تعالى قبل الفعل.

والتحقيق: أنها مخلوقة قبل الفعل المقدور، إلا أنها كسائر الأعراض [٥٠/أ] لا تبقى زمانين، فالموجود قبل المقدور أمثالها. وهو ما اختاره المقترَح وحسّنه السنوسي وسلّمه التفتازاني رضي الله تعالى عنهم[3].

(١) «يراجع شرح العقائد النسفية للتفتازاني».

(٢) شرح الجزائرية للسنوسي، ص: (٢٦٣).

(٣) الذي ظهر لي من كلام السنوسي في شرحيه على عقيدته الكبرى وعلى الجزائرية، وما نقله عن المقترح في شرح الإرشاد ومال إليه: أنهما ناقشا إمام الحرمين ومن تابعه من أهل السنة في قولهم بوجوب أن تكون القدرةُ الحادثةُ مقارِنةً للفعل. كما ردّا على المعتزلة في قولهم بأنَّ خَلْقَ القدرة الحادثة قبل الفعل المقدور واجبٌ.
قالا: بل خلْقُ الله للقدرة الحادثة قبل الفعل أو معه جائز، لا واجب ولا مستحيلٌ.
والحجة في ذلك: أن القدرة الحادثة ليست مؤثرة أصلا حتى يلزم وجودُها مقارِنةً للفعل أو سابقة عليه، بل وجودُها وتَرَتُّبُ الفعل عليها ليس إلا بجَعْل الله سبحانه وتعالى، بحسب ما أجرى به عادته، إذ هو وحده الموجِدُ للمقدور، من غير تأثير للقدرة الحادثة أصلا. ولذلك فإن القدرة الحادثة يصح أن تكون مخلوقة قبل الفعل أو معه. انظر: شرح الجزائرية للسنوسي، ص: (٢٦٣ ـ ٢٦٤)، وشرح السنوسي على عقيدته الكبرى، ص: (٣٠٦ ـ ٣٠٧)، وشرح الإرشاد للمقترح: (٢/٥٩٨ ـ ٦٠٠).

[ص]:

فصل
فِي الْكَلَامِ

١٦٨. ثُـمَّ الْكَـلَامُ لَـهُ[١] وَصْـفٌ يَقُـومُ بِـهِ
كَمَـا يَلِيـقُ بِـهِ التَّنْزِيـهُ، لَسْـتُ أَلِـي

١٦٩. إِطَالَـةً سِـيَّمَا فِـي مِثْـلِ مَسْـأَلَةٍ
يَحْتَـاجُ مُثْبِتُهَـا لِلْبَحْـثِ وَالْجَـدَلِ

١٧٠. مِـنْ أَجْـلِ ذَا قَـالَ أَهْـلُ الْحَـقِّ قَاطِبَـةً
أَنَّ الْقُـرَانَ كَـلَامُ اللهِ لِلرُّسُـلِ

١٧١. وَأَنَّـهُ[٢] غَيْـرُ مَخْلُـوقٍ لَـهُ قِـدَمٌ[٣]
لِأَنَّـهُ صِـفَةٌ للهِ فِـي الْأَزَلِ

١٧٢. أَمَّـا الْحُـرُوفُ فَكَالْأَصْـوَاتِ مُحْدَثَـةٌ
لَـوْ حَلَّهَـا قِـدَمٌ دَامَـتْ وَلَـمْ تَحُـلِ

١٧٣. فَلَـيْسَ فِيهَـا سِـوَى مَعْنَـى دَلَالَتِهَـا
عَلَـى الْكَـلَامِ الَّـذِي قَـدْ جَـلَّ عَـنْ مَثَـلِ

(١) يعني وصفٌ لله سبحانه وتعالى، فالضمير في قوله «له» عائدٌ على الذات العلية.

(٢) في م٢ «فإنه».

(٣) يعني كلامه سبحانه وتعالى.

[ش]: لاشك أن من صفات المعاني صفة الكلام.

الدليل على وجوب صفة الكلام لله تعالى

ونظمُ الدليل على إثباتها أن تقول: إن لم يتصف تعالى بالكلام لَاتَّصَفَ بنقيضه، لكنّ الاتصاف بنقيضه محالٌ، فعدمُ اتصافه بالكلام محال؛ وذلك لأن نقيض الكلام آفةٌ ونقيصةٌ، ويمتنع اتصافه تعالى بالنقائص.

وقد أجمعت[1] الأنبياء والرسل والمسلمون على أنه تعالى متكلم، وجاء في القرآن العظيم: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النساء: ١٦٤].

والكلام الذي ثبت له تعالى هو الكلام النفسي: وهو صفة قديمة، مُعَبَّرٌ عنه بالعبارات المختلفات، لا الكلام اللفظي، خلافا للحشوية؛ لأنه[2] مركب من الحروف والأصوات، ويلزمه التقدم والتأخر والتجدد والسكوت ونحو ذلك [٥٠/ب] من التغيرات[3].

وكل كلام مركب من الحروف والأصوات مستلزِم لما ذُكِرَ فهو حادث، تعالى الله[4] أن يتصف بالحوادث.

وذهبت المعتزلة إلى أن كلامه تعالى حروف وأصوات.

وجها الاتفاق والافتراق بين مذهبي المعتزلة والحشوية في صفة الكلام

والفرق بينهم وبين الحشوية: أن الحشوية قالوا بقدم الحروف والأصوات وقيامها بذاته تعالى، والمعتزلة لم يقولوا بذلك. ومعنى كونه متكلما عندهم[5] أنه خالق للكلام.

(١) في ب «اجتمعت».

(٢) يعني الكلام اللفظي.

(٣) في أ «التعبيرات».

(٤) ساقطة من أ.

(٥) يعني المعتزلة.

والذي ألجأ الفريقين إلى ما ذهبوا إليه: أنهم أنكروا الكلام النفسي، وأرجعوا الأمر والنهي منه إلى إرادة الامتثال، وأرجعوا الخبر منه إلى العلم [بِنَظْمِ الصيغة][(١)]. فنفوا الكلام النفسي، وحصروا الكلام في اللفظي[(٢)].

أدلة أهل السنة على مغايرة الكلام النفسي للإرادة والعلم بالصيغة

واستدل أهل السنة على الكلام النفسي ومغايرته للإرادة والعلم:

ـ أما مُغَايَرَةُ الأمرِ والنهيِ لإرادةِ الامتثالِ فظاهرٌ، إذ لو كان عينَها لوقع الإيمان من الكفار، لأن الله تعالى أمرهم به ولم يؤمنوا.

ولَمَا وقعت المعاصي مِنْ أحدٍ لأن الله تعالى نهى عنها، ومعلوم أنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن[(٣)].

(١) في أ «نظم الصفة».

(٢) الذين أرجعوا الأمر والنهي منه تعالى إلى إرادة الامتثال، وأرجعوا الخبر إلى العلم بِنَظْمِ الصيغة هم المعتزلة، وليس الحشوية كما يوهم السياق.

(٣) **حاصل كلامه:** أن الكلام النفسي لا يعود إلى إرادة امتثال الأمر والنهي؛ لأن الله تعالى أَمَرَ أبا لهب بالإيمان، ونهى المؤمنين عن العصيان. فلو كان كلامه النفسي عائدا إلى إرادة امتثال أمره ونهيه لما تخلف مُتَعلَّقُ إرادته سبحانه ـ الذي هو الامتثال ـ، ولآمن أبو لهب وانتهى المؤمنون عن اقتراف المعاصي. لكن شيئا من ذلك لم يقع، فلم يؤمن أبو لهب، وقد ثبت بالمشاهدة اقترف بعض المؤمنين المعاصي. فبطَل كون الأمر والنهي عائدين لإرادة امتثالهما. وثبت أن الكلام النفسي غير إرادة الامتثال، وهو المطلوب.
قال السنوسي: لا ترادف بين الإرادة والأمر، بل هما متباينان في المدلول، إذ مدلولُ الإرادة القصدُ إلى تخصيص الممكن ببعض ما يجوز عليه من الأمور المتقابلة، سواء كان ذلك الممكن ذاتا أو عرضا، فعلا مكتسبا أو غيره. ومدلولُ الأمرِ طلبُ الفعل المكتسب من المكلفين. وبين المدلولين عموم وخصوص من وجه، يجتمعان وينفردان. فيجتمعان في إيمان أبي بكر رضي الله تعالى عنه ـ مثلا ـ، إذ هو مرادٌ لله مأمورٌ به، وينفردان في كفر أبي لهب ـ مثلا ـ، إذ إيمانه مأمورٌ به غيرُ مراد لله تبارك وتعالى. فلا عجب إذًا من مباينة الإرادة للأمر. انظر: شرح الجزائرية للسنوسي، ص: (٢٤١) بتصرف.

ـ وأما مغايرةُ الخبرِ للعلمِ بالصيغة؛ فلأن نظم الصيغة يختلف باختلاف الصيغ الدالة على المعنى الواحد، والخبر النفسي لا يختلف.

ولأن الصيغة الواحدة قد تستعمل في الخبر والطلب معا، والعلم بنظمها لا يختلف، وما في النفسي يختلف.

فظهر بما تقرر أن في النفسي[1] [٥١/أ] مَعْنًى غيرَ العلم والإرادة، وهو المعْنِيُّ عنه[2] بالكلام النفسي.

والحق أن الكلام النفسي بديهي التصور، لا يحتاج في إثباته إلى دليل، ولا ينكره إلا مِنْ سُلبَ المعرفة.

لفظُ الكلام مشتركٌ بين الكلام اللفظي والكلام النفسي

واعلم أن الكلام مشترك بين النفسي واللفظي، قاله أبو الحسن الأشعري رضي الله عنه.

والمنسوب إلى الله تعالى هو الكلام النفسي، وهو [مغاير لكلامنا][3] النفسي؛ لأن كلامَه تعالى قديمٌ وكلامَنا حادثٌ؛ لأنه[4] وإن لم يكن مركبا من الحروف والأصوات إلا أنه يتصف بالتقدم والتأخر والتجدد والانقطاع، وكل ما اتصف بهذه الأوصاف فهو حادث. وكلامه جل وعلا لا يتصف بشيء منها لأنه قديم أزلي[5].

(١) في ب «النفس».

(٢) في ب «عنها».

(٣) في أ «يغاير كلامنا».

(٤) الضمير عائد على قوله «كلامنا».

(٥) الكلام الذي هو صفة من صفاته تعالى هو الكلامُ النفسيُّ القديم، المنزه عن الحرف والصوت والتقديم والتأخير وغيرها من أوصاف الحدوث، وهذا مراد الشارح من قوله:=

فإذا عرفت معنى كلام الله تعالى عرفت أن المقروء بالألسنة والمحفوظ في الصدور والمكتوب في المصاحف هو كلام الله تعالى القديم، والقراءة والحفظ والكتابة حادثة.

ولا يلزم من كون المقروءِ والمحفوظِ والمكتوبِ كلامَ اللهِ القديمَ الحلولُ؛ لأنك لو قرأت أو حفظت أو كتبت ما في نفس أحد من البشر من الكلام فلا يقال أن ما في نفسه قد حل بك، ولا شك أن ما قرأته وحفظته وكتبته كلامه النفسي. وأما قراءتك وحفظك وكتابتك لكلامه فلا شك في تجددها عليك وقيامها بك.

فإذا فهمت هذا [٥١/ب] المثال يتضح لك معنى قولهم أن المقروء والمحفوظ والمكتوب دالٌّ على كلام الله النفسي، فلا تتوهم من كلامهم هذا أنهم يقولون بحدوث المقروء والمحفوظ والمكتوب.

الكلام على سماع سيدنا موسى عليه السلام للكلام النفسي القديم

فإن قلتَ: بيّنْ لنا[1] على قاعدة أهل السنة والجماعة سماعَ موسى صلوات الله وسلامه عليه كلامَ الله تعالى القديمَ، لأن ما يظهر من قوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكۡلِيمٗا﴾ [النساء: ١٦٤] أنه ابتدأ الكلام مع موسى بعد أن كان ساكتا، ثم قطعه وسكت، وهذا مُشْعِرٌ بالحدوث، وهو الذي ألجأ المعتزلة إلى أنهم قالوا: أن الله تعالى خلق الحروف والأصوات في

= «والمنسوب إلى الله تعالى هو الكلام النفسي». وهذا لا ينافي أن الكلام اللفظي يُنسَب إلى الله تعالى على جهة الخلق، أي أنه تعالى هو خالق هذه الألفاظ ومنشئها ومنزلها على رسله؛ وإلا لم يصح قولنا أن الله تعالى هو الذي أنزل حروف القرآن وألفاظه على سيدنا محمد ﷺ، وكذلك التوراة على سيدنا موسى عليه السلام والإنجيل على سيدنا عيسى عليه السلام وغيرها من الكتب المنزلة على الأنبياء والرسل.

(١) ساقطة من أ.

الشجرة، وأسمعه منها ما أراد تعالى أن يوصله إليه.

قلتُ: إن ما سمعه موسى عليه السلام هو كلام الله تعالى القديم النفسي، الذي ليس بحرف ولا صوت ولا أول له ولا آخر، ولكن بعد أن أزال الله تعالى عن موسى الموانع والحُجُب المقتضية للصَّمَم المعنوي، وقَوَّاه تعالى بما يعينه على الثبات مع تجلي صفة الكلام؛ لأن الحادث لا يثبت مع القديم، ثم إذا أعاد الله تعالى الموانع والحجب على موسى لم يسمع شيئا إلا إذا كشفها عنه مرة أخرى.

فإذا فهمت ما سمعت اتضح لك سماع أهل الجنة كلامه تعالى، بل اتضح لك كل ما أشكل عليك من الرؤية له تعالى وغيرها.

والحاصل: أن ما حققه [٥٢/أ] العلماء أن الحجب المذكورة في الأحاديث النبوية في قوله ﷺ: «إن لله سبعين ألف حجابا»[1] هي بالنسبة إلى العبد لا بالنسبة إلى الحق تعالى، لأنه لا يحجبه شيء. فالمحجوب على الحقيقة هو العبد.

وقد أجرى الله تعالى عادته فيمن صحح عقيدته على طريقة أهل السنة والجماعة ثم توجه للعبادة على قاعدة الشرع ـ بالتبتل إلى الله تعالى وتقليل

(١) ما ورد عنه ﷺ بلفظ: «لله سبعين ألف حجابا» أقل ما يحكم به عليه الضعف. قال الشوكاني في الفوائد المجموعة، ص (٤٤٢): (رواه الدارقطني عن سهل بن سعد مرفوعا وفي إسناده حبيب بن أبي حبيب وكان وضاعا، وقال في الميزان وهاه أبو زرعة وتركه ابن المبارك، وقد استدرك صاحب اللآلئ على ابن الجوزي حكمه بوضع هذا الحديث وأطال الكلام عليه وذكر له طرقا) اهـ. **قلت**: وقد صح عن النبي ﷺ من حديث أبي موسى الأشعري أن لله تعالى حجابا هو النور «لو كشفه لأحرقت سبحات وجهه ما انتهى إليه بصره من خلقه» كما في صحيح مسلم برقم (١٧٩).

الأكل والنوم والكلام وتكثير الفكر والذكر والاعتزال عن الخلق ـ بأن يهبه بفضله العميم من المعرفة ما لو أراد التعبير عنه لما أمكنه. ولعل المانعَ من هذه المعرفةِ الحجبُ المذكورة، فافهم.

قوله «ثم الكلام له وصف يقوم به»: يعني خلافا للمعتزلة.

ومراده بقوله «**كما يليق به**»: الكلام النفسي؛ لأن الكلام اللفظي لا يليق به، وفيه تعريض بالحشوية.

قوله «من أجل ذا»: يعني من أجل أن كلامه صفة تقوم به على ما يليق به التنزيه قال أهل الحق.. إلخ.

قوله «أما الحروف.. إلخ»: يعني أن كلام الله تعالى لو كان بالحروف لكان حادثا مثلها، لكنه ليس بحادث كما مر فهو ليس بالحروف.

وقوله «فليس فيها» ـ يعني الحروف ـ سوى دلالتها على الكلام النفسي القائم بذاته [٥٢/ب] تعالى. وقد مر تحقيقه آنفا، فلا منافاة بينه وبين قولنا: المقروء كلام الله تعالى القديم، فتأمل[1].

** ** **

(١) ساقطة من أ.

[ص]:

فصل
فِي مَعْنَى مَا تَقَدَّمَ

[ش]: يعني في إثبات صفة الإدراك له تعالى وتقدس.

الكلام على إثبات صفة لله تعالى هي الإدراك

[ص] ١٧٤. وَزِيدَ الِادْرَاكُ فِي عَدِّ الصِّفَاتِ عَلَى
وَصْفٍ يَلِيقُ بِلَا نَقْصٍ وَلَا خَلَلِ
١٧٥. إِذِ الْكَمَالُ لِذِي الْجَلَالِ نُثْبِتُهُ
عَقْلًا وَنَقْلًا جَمِيعَ النَّقْصِ فَلْتُحِلِ
١٧٦. فَتِلْكَ قَاعِدَةُ التَّوْحِيدِ نَعْلَمُهَا
وَهِيَ السَّبِيلُ لَنَا فِي[1] أَعْدَلِ السُّبُلِ

معنى الإدراك المختلَف في إثباته لله جل وعلا

[ش]: يعني بالإدراكِ إدراكَ الملموسات والمشمومات والمذوقات.

اعلم أن علماء أهل[2] السنة في هذه الصفة على ثلاثة أقوال. منهم من أثبتها، ومنهم من نفاها[3]، ومنهم من اختار الوقوف.

ـ ومن أثبتها يقول إنها تتعلق بجميع الموجودات كصفة السمع والبصر، ويقول بنفي الاتصال بالأجسام، ونفي التكيف[4] عندها باللذات

(١) في م٢ «من».
(٢) ساقطة من ب.
(٣) في أ، وب «أنفاها» والصحيح ما أثبتناه.
(٤) في أ، وب «التكليف» ولا يصح.

والآلام، وهو معنى قول المصنف: «**بلا نقص ولا خلل**». ولهذا أجمعوا أن لفظ الشم والذوق واللمس لا يصح إطلاقه في حقه تعالى، لِمَا يؤذِن بالاتصالات وَتَجَدُّد الكيفيات، وكل ذلك مستحيل في حقه تبارك وتعالى.

فمن أثبت هذه الصفة يقول: إنه تعالى مُدرِكٌ للملموسات بصفةٍ غير العلم والسمع والبصر، لكن بغير ملامسة، [٥٣/أ] وكذا يقول في المشمومات والمذوقات.

ـ ومن نفاها يقول: إنه تعالى يعلمها بصفة العلم، لا بصفة غير العلم.

ـ ومن وقف على إثباتها أو نفيها يقول: إنه لم يثبت في كلام الله تعالى شيء من هذه الإدراكات، فوجب الوقوف عليه.

قوله «إذ الكمال.. إلى آخر الأبيات»: استدلالٌ منه على إثبات هذه الصفة؛ لأن نقائضها نقصٌ لا يليق به تعالى، وقاعدة التوحيد نفي النقائص عنه تعالى[1].

(١) اختلف أهل السنة في صفةٍ له تعالى زائدة على العلم والسمع والبصر، تسمى الإدراك، تتعلق بالملموسات والمشمومات والمذوقات، من غير اتصالٍ بمحالِّها، ولا مماسة، ولا تكيُّفٍ بكيفياتها. فقيل بثبوتها لها تعالى، وقيل بانتفائها، وقيل بالوقف.

ـ فذهب إلى إثباتها القاضي وإمام الحرمين ومن وافقهما. قالوا: إن هذه الإدراكات المتعلقةَ بهذه الأشياء زائدةٌ على العلم بها، للتفرقة الضرورية بينهما. وأيضا هي كمالاتٌ، وكلُّ حيٍّ قابلٌ لها، فإذا لم يتصف بها اتصف بأضدادها، وهي نقصٌ؛ لأن معها فَوْتَ كمالٍ، والنقصُ في حقه تعالى محالٌ. فوجب إذًا اتصافه تعالى بتلك الإدراكات.

ـ وذهب جماعةٌ من الأئمة إلى انتفائها في حقه تعالى، لِمَا أن بينها وبين الاتصال بمتعلقاتها تلازُمًا عقليا، فلا يُتصور انفكاكها عنه، والاتصال مستحيل عليه تعالى، واستحالةُ اللازم توجِب استحالةَ الملزوم. ولأن إحاطةَ العلم بمتعلقاتها كافيةٌ عن إثباتها، حيث=

[ص]:

فصل آخر
مِنْ مَعْنَاهُ أَيْضًا(١)

١٧٧. وَاعْلَمْ بِأَنَّ صِفَاتِ السَّمْعِ أَثْبَتَهَا
قَوْمٌ رَأَوْا مِثْلَ رَأْيِ السَّادَةِ الْأُوَلِ

١٧٨. وَقِيلَ لَيْسَتْ بِمَعْنَى لَفْظِ ظَاهِرِهَا
مِثْلَ الَّذِي مَرَّ مِنْ تَأْوِيلِ مُحْتَمِلِ

= لم يرد بها سمعٌ ولا دلَّ عليه فِعلُه تعالى. ولأنه لا يلزم من كونها كمالات في الشاهد أن تكون في الغائب كذلك. ودعوى أنه تعالى لو لم يتصف بها لاتَّصَف بأضدادها فاسدةٌ؛ لمنافاة العلم لتلك الأضداد، وقد وجب اتصافه تعالى بالعلم. ولأنه لم يُسمع إطلاقُ «المدرِك» عليه تعالى، كما لم يُسمَع إطلاقُ الشامِّ واللامِس وغيرها.

ـ وذهب المقترَحُ وابن التلمساني وغيرهما إلى التوقف، وذلك لتعارُض أدلة النفي والإثبات عندهم. وهو أسلمُ وأصحُّ من القولين الأوَّلَيْن كما صرّح به المقترح. انظر: هداية المريد لجوهرة التوحيد للناظم اللقاني، ص: (١١٥ ـ ١١٦).

* تنبيه:

ـ مرجع الخلاف في إثبات صفة الإدراك ونفيها إلى طريقة الاستدلال على السمع والبصر والكلام.

فمن استدل على الصفات الثلاثة بالعقل أثبت الإدراك. ومن لم يَرَ العقل ينهض مستقلا بالاستدلال عليها، واعتمد على النقل نفاها. ومن استوت عنده الأدلة توقف فيها.

ـ والْمُعتمَد في إثبات الصفات دلالةُ أفعاله سبحانه وتعالى عليها. فإن لم يوجد دليلٌ في أفعاله تعالى فَيُنْظَر في الأدلة السمعية. فإن لم يوجد كذلك فلا يُجازَف بإثبات صفةٍ له تعالى لم يدل عليها الفعل ولا السمعُ. وانظر في ذلك: عمدة المريد لجوهرة التوحيد للناظم اللقاني: (٢/٥٢٨). وفيه ما لا مزيد عليه من التعليق على هذا المبحث.

(١) جملة غير واضحة في ب.

١٧٩. بَـلْ بَعْضُـهَا لِصِـفَاتِ السَّـبْعِ رَاجِعَـةٌ
ذَا الـرَّأْيُ فِيهَـا لَـدَيْهِمْ أَعْـدَلُ السُّـبُلِ

١٨٠. مِثْـلَ الْيَـدَيْنِ لِمَعْنَـى الْقُـدْرَةِ انْصَـرَفَا
فَاسْـلُكْ سَـبِيلَهُمُ فِـي الْكُـلِّ لَا تَمِـلِ

١٨١. وَوَجْـهُ رَبِّـكَ أَيْضًـا لِلْوُجُـودِ وَذَا
يُغْنِيـكَ عَـنْ غَيْـرِهِ مِـنْ سَـائِرِ الْمُثُـلِ

عودٌ إلى الكلام عن الصفات السمعية وأقوال أهل السنة فيها

[ش]: اتفق أهل السنة على أنه يجب الحكم بنفي كل مستحيل عنه تبارك وتعالى، من الجارحة وغيرها.

ـ واختلفوا بعد نفي كل مستحيل عنه على قولين.

الأولُ، وهو مذهب السلف المستغرقين في خشية ذي الجلال: الوقفُ عما وراء ذلك، [٥٣/ب] وذلك بعد جزمهم بالتنزيه عن الظاهر المحال.

ويقرب من هذا المذهب قول أبي الحسن الأشعري رضي الله عنه ومن تابعه: أنها صفات لا يعلم حقائقها إلا الله تعالى، وهي غير [الصفات السبع][1] عنده، ولذلك سماها صفات السمع؛ لأنها مأخوذة من القرآن العظيم، وليس للعقل فيها مدخل.

وإليه أشار المصنف بقوله «**قوم رأوا مثل رأي السادة الأول**»[2].

(١) في أ «صفات السمع».

(٢) قول الناظم والشارح في قول من حمَل تلك الظواهر على ثبوت صفاتٍ له تعالى زائدة على صفات المعاني: أنهم «رأوا فيه رأي السادة الأُوَل»، يعنيان به أنهم رأوا مثل رأيهم في عدم=

والقول الثاني، وهو مذهب المتأخرين: التأويلُ، وإرجاعُ بعض ذلك إلى الصفات السبع[1] وبعضه إلى غيرها.

فأوّلوا اليدين في قوله تعالى: ﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥] بالقدرة. ولا يخفى ما يرِدُ عليهم من فوات تخصيص آدم عليه السلام بتعلق هذه الصفة بخلقه إذا تأولت بالقدرة؛ لأن كل موجود فهو مخلوق بالقدرة[2].

ويَرِدُ عليهم أيضا أن القدرة واحدةٌ واليدين مثنى، فكيف تفسير التثنية بالواحد[3]؟

= التعرض لتأويل تلك الظواهر. هذا هو الوجه الذي وقع فيه التشابه بين الرأيين، لا أكثر. وإلا فالفرق ظاهرٌ بين القولين؛ لأن أولئك جزموا بحملها على صفاتٍ زائدة على صفات المعاني، والسلف إنما جزموا بالتنزيه عن الظاهر المحال، ووقفوا عما وراء ذلك. وانظر شرح الجزائرية للسنوسي، ص: (٢٨٠).

(١) في أ «السمع».

(٢) أجاب السنوسي عن هذا الإيراد: بأن التخصيص لآدم عليه السلام إنما وقع بإضافته إلى القدرة الأزلية على سبيل التشريف له، على حد قوله تعالى: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ۝١٧ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥ﴾ [الزمر: ١٧، ١٨]، والتخصيص وقع في إضافته إلى القدرة الأزلية فقط، من غير أن يجعل معها وسائط عادية يصح أن يُنسَب إليها آدم، من أب أو أم ونحوها. انظر: شرح الجزائرية للسنوسي، ص: (٢٨١).
قال القرطبي في تفسيره: (أضاف خلقه إلى نفسه تكريما له، ـ وإن كان خالقَ كل شيء ـ وهذا كما أضاف إلى نفسه الروح والبيت والناقة والمساجد. فخاطَبَ الناس بما يعرفونه في تعاملهم، فإن الرئيس من المخلوقين لا يباشر شيئا بيده إلا على سبيل الإعظام والتكرم، فذِكْرُ اليد هنا بمعنى هذا. قال مجاهد: اليد ههنا بمعنى التأكيد والصلة، مجازه لما خلقت أنا كقوله: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾ [الرحمن: ٢٧] أي يبقى ربك). انظر: تفسير القرطبي: (٢٢٨/١٥).

(٣) أجاب السنوسي عن هذه الشبهة أيضا: بأن اليدَ لَمَّا لمْ يُرَدْ بها حقيقتها، بل قُصد بها التجوز لمعنى القدرة، فكما يصح أن تسمعمل اليد الواحد على طريق المجاز في معنى القدرة، كذلك يصح استعمال اليدين في ذلك. وغاية الأمر أن يُسأل عن نكتة العدول عن التجوز=

والحق: أن المذهب الذي لا خوف فيه هو مذهب السلف، ومذهب الأشعري؛ [٥٤/أ] لأن مسائل أصول الدين يقينية، والتأويل لا يفيد إلا الظن.

وقوله «ووجه ربك.. إلخ»: يعني أنهم أولوا الوجه في قوله تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو ٱلْجَلَٰلِ وَٱلْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧] بالوجود، وباقي الكلام ظاهر.

** ** **

= باليد الواحدة إلى التجوز باليدين. وجوابه: أن النكتة في ذلك ـ والله تعالى أعلم ـ إظهارُ الاعتناء بآدم ﷺ أكثر من غيره، ولهذا يقال في الشيء النفيس لإظهار الاعتناء به: «أخذتُه بكلتا يدي»، و«شددت عليه يدي»، ونحو ذلك. ومن اعتنائه تعالى به: عدم استعمال أيدي الوسائط العادية في خلقه، ولا طوره في أصلاب الرجال وأرحام النساء كما هو المعتاد في أبناء نوعه، وإن لم يكن لجميع ذلك تأثير في الإيجاد أصلا. وفي الآية تأويلات أخر مشهورة في كتب التفسير، اهـ. انظر: شرح الجزائرية للسنوسي، ص: (٢٨١).

[ص]:

فصل
فِي أَنَّ أَسْمَاءَهُ تَعَالَى تَوْقِيفِيَّةٌ[1]

١٨٢. أَسْمَاؤُهُ وَصِفَاتُ الذَّاتِ نُطْلِقُهَا
بِالْإِذْنِ مِثْلَ الَّذِي نَحْتَاجُ فِي الْعَمَلِ[2]

١٨٣. وَقِيلَ نُطْلِقُ لَفْظًا لَيْسَ يُوهِمُنَا
وَالْأَوَّلُ الْحَقُّ فَاسْلُكْ طُرْقَهُ تَصِلِ

١٨٤. ثُمَّ الْأَئِمَّةُ هَذَا كُلُّهُ بَسَطُوا
وَنَحْنُ تَنْبِيهُنَا يَكْفِي فَلَا[3] نُطِلِ

[ش]: اختلف العلماء في أسماء الله تعالى:

فقال بعضهم: إنها توقيفية، يعني لا يجوز أن يُسَمَّى الله تعالى باسمٍ ما لم يكن سُمِّيَ[4] به في الكتاب والسنة أو الإجماع.

وقيل: إنْ أَوْهَمَ الاسمُ معنًى يستحيلُ امتنعَ، وإلا جازَ.

وقيل: يجوز أن يسمى بكل ما يرجع إلى [ما يجوز][5] في صفته[6]،

(١) في حاشية م٢ [٨/ب] «مطلب أسماء الله».
(٢) في أ «العلل»!.
(٣) في ط، وم١، وم٢ «فلم».
(٤) في ب «يسمى».
(٥) في ب «ما لا يجوز» وهو خطأ.
(٦) في أ «صفة».

كسَيِّدٍ وحنّانٍ، ما لم يُجْمَعْ على منع التسمية به، مثل عاقلٍ وفقيهٍ وسَخِيٍّ.

وأما الاسم الذي يرجع إلى ما يستحيل عليه تعالى فلا يسمى به، مثل المستهزئ، وإن كان الله تعالى وصَفَ نفسَهُ بالفعل المشتقِّ منه ذلك الاسمُ[1]، نحو ﴿ٱللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ [البقرة: ١٥]؛ لأن ما يستحيل عليه تعالى لا يجوز عليه منه إلا قدر ما أطلقه [٥٤/ب] الشرع، مع اعتقاد أنه تعالى على ما يجب كونه عليه.

وأما إطلاق المتكلمين[2] لفظَ الصانع وواجب الوجود والمؤثر عليه تعالى، فإنهم لم يطلقوها على أنها أسماء له تعالى.

على أن لفظ الصانع ورد إطلاقه عليه في الحديث الصحيح، وهو قوله ﷺ: «إن الله صانع كل صانع وصنعته»[3]. نبّه على ذلك صاحب «إتمام الدراية بشرح النقاية»[4]،

(١) ساقط من أ.

(٢) ساقط من أ.

(٣) عزاه السيوطي في الجامع الصغير (١٧٤٧) إلى البخاري في خلق أفعال العباد، والحاكم في المستدرك، والبيهقي في الأسماء والصفات.

(٤) هو الإمام الحافظ الكبير الجليل، جلال الدين أبو الفضل عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد بن سابق الدين الخضيري السيوطي. ولد في رجب سنة ٨٤٩هـ،. أصله من أسيوط في الصعيد، ونشأ بالقاهرة يتيما. أجاز له أكابر علماء عصره من سائر الأمصار، وفاق الأقران، واشتهر ذكره وبعد صيته، وصنف التصانيف المفيدة، له نحو ٦٠٠ مصنف، منها الكتاب الكبير، والرسالة الصغيرة، في شتى علوم اللغة والشرع. وقد رُزق التبحّر في العلوم ومؤلفاته شاهدة على ذلك. كانت بينه وبين الحافظ السخاوي منافسةٌ أفضت للخصومة، حتى ألّف كلٌّ منها في صاحبه ما يحط من قدره. ولما بلغ أربعين سنة اعتزل الناس، وخلا بنفسه في روضة المقياس على النيل، منزويا عن أصحابه جميعا، كأنه لا يعرف أحدا=

[وقد ورد في جامع الصحيح أيضا][1].

قوله «أسماؤه وصفات الذات نطلقها بالإذن»: يعني بأسمائه ما دل على ذاته، سواء دل مع ذلك على صفة من صفاته أو فعل من أفعاله أو لم يدل، فالأول كالعالِم والقادر[2]، والثاني كالخالق والرازق[3]. والثالث لفظ الله[4].

ويعني بصفات الذات ما دل على معنى يقوم بالذات كالعلم والقدرة، يعني فكما لا نسميه مثلا بفقيهٍ لا يجوز أن نصفه بأن له فقهاً، وباقي [كلام المؤلف][5] واضح جدا[6].

** ** **

= منهم، فألف أكثر كتبه. وكان الأغنياء والأمراء يزورونه ويعرضون عليه الأموال والهدايا فيردها. وطلبه السلطان مرارا فلم يحضر إليه، وأرسل إليه هدايا فردها. وبقي على ذلك إلى أن توفي في جمادى الأولى ٩١١هـ. انظر: البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع للشوكاني (٣١١/١)، والأعلام للزركلي (٣٠١/٣)، وملاحق تراجم فقهاء الموسوعة الفقهية الكويتية (٤٩/١١).

(١) ليست في ب.

(٢) يريد ما دل على ذاته، ودل مع ذلك على صفة من صفاته.

(٣) يريد ما دل على ذاته، ودل مع ذلك على فعل من أفعاله.

(٤) يريد ما لم يدل إلا على الذات فقط.

(٥) في ب «الكلام».

(٦) ليست في ب.

[ص] فصل

فِيمَا زَلَّتْ فِيهِ لِلْمُبْتَدِعِ الْقَدَمُ لِمُخَالَفَتِهِ مَنْ تَقَدَّمَ

١٨٥. فَمِنْ مَقَالَةِ أَهْلِ الْحَقِّ قَاطِبَةً
مِمَّنْ عَنِ الْحَقِّ وَالتَّحْقِيقِ لَمْ يَحُلِ

١٨٦. أَنْ لَا وُجُوبَ عَلَيْهِ مِنْ إِثَابَتِنَا
عَنْ فِعْلِ طَاعَتِنَا بِالْحَتْمِ لِلْبَدَلِ

١٨٧. بَلْ نَرْتَجِي فَضْلَهُ سُبْحَانَهُ فَبِهِ
تَوْفِيقُنَا أَنْ هَدَانَا أَفْضَلَ السُّبُلِ

١٨٨. [٥٥/أ] وَرَعْيُ(١) أَصْلَحَ(٢) لَا تَصْغَ لِبِدْعَتِهِ
فَإِنَّهُ مَذْهَبٌ أَيْضًا لِمُعْتَزِلِي

لا يجب على الله تعالى شيء، لا ثواب، ولا عقاب، ولا رعاية صلاح وأصلح

[ش]: يعني أن مذهبَ أهل السنة أنْ لا يجب على الله تعالى إعطاءُ شيء من الأشياء لعباده في الدنيا ولا في الآخرة.

ولا يجب عليه مراعاة الأصلح لعباده؛ لأنه تعالى هو المنفرد بالألوهية والغنى المطلق، وكلُّ ما سواه جل وعلا مملوكٌ له الملك التام

(١) في ب «وراعي».

(٢) في أ، وب «الاصلح» أما في ظ ومخطوط المتن «أصلح» وهي أصح للوزن.

الحقيقي الدائم، وهو المتقدس عن الآلام واللذات، وعن تجدد الكمالات في ذاته أو في صفة من صفاته. فمن كانت هذه صفاته كيف يجب عليه شيء؟!

وقالت المعتزلة: أنه يجب عليه إثابة الطائع؛ لأن ما فَعَلَهُ من الطاعات فهو بقدرته الحادثة.

قلنا: هو أصل فاسد. وعلى تقدير تسليمه، فإن العبد لا يؤدي بطاعته شُكْرَ ما أنعم الله عليه به في الدنيا، فمتى إذا شكر جميعها وفَضَلَ منها شيءٌ يستحق به على الله الجنة!

والحق: أن الله تعالى جعل الأعمال الصالحة أمارات على دخول الجنة، حتى قال بعض العارفين: (إذا أردتَ أن تعرف مقامك فانظر فِيمَا أقامك)[1].

فإذا عرفت أنه [٥٥/ب] تعالى هو المتفضل بجميع النعم، عرفت أن قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْجَنَّةُ ٱلَّتِىٓ أُورِثْتُمُوهَا بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [الزخرف: ٧٢] وإن دل على أن دخول الجنة بالأعمال، لا يُفهم منه أنه يجب عليه ذلك[2]؛ لأن الأعمال في الحقيقة هو الذي تفضل بها نفسها ـ على مذهب أهل السنة والجماعة ـ، وهو الذي تفضل بالقدرة عليها على مذهب المعتزلة[3].

(١) من مشهوراتِ حِكَمِ ابن عطاء الله السكندري رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى، وهي الحكمة الثالثة والسبعون، وقد ذكرها بلفظ: (إن أردت أن تعرف قدرك عنده، فانظر فيما يقيمك). وبعضهم ينسبها باللفظ الذي ذكره الشارح إلى الإمام الشافعي رضي الله تعالى عنه.

(٢) ويدل على ذلك قوله ﷺ: «لَن يُدخِلَ أحدًا منكُم عملُهُ الجنَّةَ»، قالوا: ولا أنتَ يا رسولَ اللَّهِ؟! قالَ: «ولا أنا، إلَّا أن يتغمَّدَنيَ اللَّهُ منهُ بفضلٍ ورحمةٍ». [متفق عليه]، وفي رواية لمسلم: «لا يُدخِلُ أحدًا منكُم عملُهُ الجنَّةَ، ولا يُجيرُهُ منَ النَّارِ، ولا أنا، إلَّا برحمةٍ منَ اللَّهِ» [صحيح مسلم: رقم (٢٨١٧)].

(٣) يشير إلى اختلاف أهل السنة مع المعتزلة في خلق أفعال العباد الاختيارية. إذ يقول أهل=

قوله «[ورعي أصلح][1].. إلخ»: من جملة قبائح المعتزلة، إذ أوجبوا على الله أن يراعي الأصلح في حق عباده، كاللطف بهم: وهو أن يخلق لهم الشيء الذي يوجِب للمكلف ترجيحَ جانب الطاعة.

وأوجبوا عليه تعالى إكمالَ عقل من أراد تكليفَه، وإقدارَه[2] على الأعمال المكلف بها[3].

= السنة أن الله تعالى هو خالقُ أفعال العباد، وخالقُ القدرة الحادثة المتعلقة بتلك الأفعال، في محلها، من غير تأثير لها، فالكل منه سبحانه، لا يشاركه شيء. وأما المعتزلة فيزعمون أن الله تعالى خلق القدرة الحادثة للعباد، وهم الذين يخلقون بها أفعالهم الاختيارية. فالقدرة الحادثة عندهم تؤثر في محلها مباشرةً، وفي غيره تولدا إن نتج عن أثرها فعلٌ آخر. فعلى ذلك تكون أفعال العباد جميعها تفضُّلا من الله تعالى، بِخَلقِ أعيانها عند أهل السنة، ويخلق القدرة التي تمكن العبد بها من خلق أفعاله عند المعتزلة. فكيف يَستَحِقُّ العبدُ ثوابا على ما لا تأثير له في إنشائه على مذهب أهل السنة، ولا في أصل إنشائه على مذهب المعتزلة!

(١) في أ، وب «وراعي الأصلح».

(٢) معطوف على «إكمال».

(٣) استدل أهل السنة على بطلان وجوب الصلاح والأصلح عليه تعالى بالمعقول والمنقول:

فمن المعقول:

ـ أنه تعالى فاعل بالاختيار، لا بالإيجاب والطبيعة، وقد سبق برهانه. فلو وجب عليه فِعلٌ لما كان مختارا فيه؛ إذ المختار هو الذي يتأتَّى منه الفعل والترك.

ـ ولأن الموجِب في حقه إن كان قديما لزِم قِدمُ الفعلِ المزعومِ وجوبُه، وقد ثبت وجوبُ الحدوث لكل ما سواه تعالى. وإن كان الموجِبُ حادثا لزم اتصافه تعالى بالحوادث، وقد ثبت استحالة اتصافه تعالى بالحوادث، فهو تعالى لا يتجدد له بفعل من الأفعال كمالٌ ولا بتركه نقص، بل هو الكامل بذاته وصفاته أزلا وأبدا.

ـ وأيضا: لو وجب عليه صلاح العبد لَمَا كلَّفه، لِمَا فيه من تعريضه للمعصية. فإن قيل: إنما كلفه ليثيبه. قلنا: هو قادر أن يعطيه ذلك من غير عمل ولا تكليف.

ـ وأيضا: لو وجب عليه الأصلح لَمَا خلق الكافرَ الفقير؛ لأن الأصلح له أن لا يخلقه، حتى لا يكون معذّبًا في الدنيا والآخرة.

ـ وأيضا: الأصلح للعباد أن يخلقهم في الجنة، فلو كان الأصلح واجبا لَمَا خلقهم في الدنيا.=

وما أحسن مناظرة وقعت بين الشيخ الأشعري وبين الجبائي ـ أذل الله بدعته ـ في مسألة الصلاح والأصلح.

قال الشيخ رضي الله عنه للجبائي: ما تقول في ثلاثة أشخاص مات أحدهم قبل البلوغ، والآخر مات بعد البلوغ كافرا، والآخر مات بعده مؤمنا.

فقال الجبائي: أما الصغير ففي الجنة، [٥٦/أ] وأما الكبير الكافر ففي النار، وأما الكبير المؤمن ففي الدرجات العلا.

فقال له الشيخ رضي الله عنه: ما بال الصغير قصر به عن درجة المؤمن؟

فقال الجبائي: لأنه لم يعمل بقدر عمله.

فقال الشيخ رضي الله تعالى عنه: من حجته على مذهبكم أن يقول يارب كان الأصلح في حقي أن تكون أبقيتني حيا حتى [أعمل بعمل][1] الدرجة العليا.

فقال الجبائي: جوابه أن يقول الله تعالى: قد علمتُ أنك لو بقيت إلى سن التكليف لكفرتَ فتخلد في النار، فالأصلح في حقك أن تموت صغيرا كما فعلت بك، لسلامتك به من العذاب مع ما أنت فيه من النعيم الذي لا يكيف.

فقال له الشيخ رضي الله عنه: فإذًا يقوم[2] الثالث الذي مات كبيرا كافرا ـ بل

= وبالجملة: لو وجب عليه الصلاح والأصلح لَمَا وُجدت محنة دنيوية ولا أخروية.

ومن المنقول:

قوله تعالى: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٣]. وقوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً﴾ [هود: ١١٨]، وغيرها. انظر: شرح السنوسي لعقيدته الكبرى، ص: (٢٦١ ـ ٢٦٣). وشرح الجزائرية للسنوسي، ص: (٢٨٧ ـ ٢٨٨) كليهما باختصار.

(١) في ب «أَصِلَ بالعمل».

(٢) في ب «يقول».

وكل كافر ـ من دركات لظى، فيجيئون إلى الله تعالى ويقولون يا ربنا كنا[1] نرضى منك بأدنى مرتبة من هذا الصبي، بل لا نعدل بالسلامة مما نحن فيه شيئا. فمالنا ـ مولانا تباركت وتعاليت ـ لم تمتنا صغارا قبل التكليف، [٥٦/ب] وقد علمت بنا الكفر بعده[2] كما فعلت بهذا الصبي.

فسكت الجبائي ولم يقدر أن يجيب بكلمة.

فقال له الشيخ رضي الله عنه: وقف جمل الشيخ في العقبة. ثم قال رضي الله عنه: تعالى[3] أن توزن أحكام ذي الجلال بميزان الاعتزال.

[ص] ١٨٩. وَلَا كَبِيـــرَةَ لِلطَّاعَـــاتِ مُحْبِطَـــةٌ
إِحْبَـــاطَ كُفْـــرٍ فَهَـــذَا غَيْـــرُ مُعْتَـــدِلِ

١٩٠. بَـلْ بِاجْتِنَـابٍ لَهَـا تُمْحَـى صَـغَائِرُنَا
كَمَـا نُجَـازَى بِأَضْـعَافٍ عَلَـى الْعَمَـلِ

١٩١. فَـلَا عَلَـى اللهِ حَـقٌّ بَـلْ يَكُـونُ لَـهُ
حَـقُّ التَّفَضُّـلِ مَهْمَـا مَـا يَشَـأْ يُنِـلِ

الكبيرة لا تحبط الطاعة، والرد على الخوارج والمعتزلة

[ش]: اعلم أن من الفرق الإسلامية فرقةٌ يقال لها الخوارج، ومذهبهم: أن من ارتكب الكبيرة ولم يتب عنها فهو كافر مخلد في النار مع الكافرين، وأعماله الصالحة محبوطة.

وذلك أنهم قالوا: أن الإيمان مركب من ثلاثة أجزاء: الإقرار بالشهادتين،

(١) ليست في ب.
(٢) ليست في ب.
(٣) ساقطة من أ.

والتصديق بالقلب، والعمل بالأركان، أي امتثال جميع المأمورات [مع اجتناب جميع][1] المنهيات، فمن أخل بجزء منها فهو كافر.

والمشهور عن المعتزلة أن مرتكب الكبيرة فاسقٌ، بمعنى أنه لا مؤمن ولا كافر، وأنه مخلد في النار.

وما حققه التفتازاني في شرح المقاصد: أن المحققين منهم[2] [٥٧/أ] والمتأخرين على أن الكبائر إنما تُسقط الطاعات، وتوجِب دخولَ النار إذا زاد عقابها على ثوابها، والعلم بذلك مفوَّض إلى الله تعالى، فمن خلط الحسنات بالسيئات ولم يُعلم غلبةُ الأوزار منه لم يُحْكَمْ عليه بدخول النار، بل إذا زاد الثواب يُحْكَمُ عليه بأنه لا يدخل النار أصلا.

واضطربوا فيما إذا تساوى الثواب والعقاب، وصرحوا بأن هذا بحسب السمع، وأما بحسب العقل فيجوز العفو عن الكبائر كلها، إلا عند الكعبي منهم. انتهى كلام السنوسي[3].

واعلم أن أهل السنة لا يقولون بإبطال السيئات للحسنات، ولا بإبطال الحسنات للسيئات، إلا حسنة التوبة فإنها تَجُبُّ ما قبلها، فلا يكون مرتكب الكبيرة كافرا عندهم، ولو مات قبل أن يتوب منها. وإن دخل النار فلا يخلد مع الكفار في النار، بل يُعَذَّب ما شاء الله تعالى ومصيره إلى الجنة، وذلك كله بعدله تعالى وفضله.

(١) في ب «واجتناب».

(٢) يعني المعتزلة.

(٣) شرح الجزائرية، ص: (٢٨٩).

وأشار المصنف إلى هذا بقوله «ولا كبيرة للطاعات محبطة إحباط كفر»: يعني أن الكفر [٥٧/ب] لا شك أنه يحبط الحسنات، بمعنى أنه لا يثاب عليها إذا مات على الكفر[(١)]. قال تعالى: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٢١٧].

قوله «بل باجتناب لها تمحى صغائرنا.. إلخ»: إشارة إلى قوله تعالى: ﴿إِن تَجْتَنِبُوا۟ كَبَآئِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نُكَفِّرْ عَنكُمْ سَيِّـَٔاتِكُمْ﴾ [النساء: ٣١]، يعني أن الله تعالى كما تفضل علينا بتضعيف الحسنات، تفضل علينا بمحو الصغائر إذا اجتُنِبَت الكبائر، وكل ذلك فضلٌ منه سبحانه وتعالى.

الحَسَنُ ما حسّنه الشرع، والقبيحُ ما قبّحه الشرع

[ص] ١٩٢. **وَالْحُسْنُ بِالْعَقْلِ وَالتَّقْبِيحُ أَوْقَعَهُمْ**
وَنَحْنُ لِلشَّرْعِ حُكْمٌ إِنْ يَقُلْ نَقُلِ

[ش]: مذهب أهل السنة أن الحَسَنَ هو الذي[(٢)] حَسَّنَه الشرعُ، والقبيحَ

(١) اختُلف في إحباط الكفر للحسنات، هل يُشْتَرَطُ فيه الوفاة على الكفر؟
فمذهب الإمام مالك: أنه لا يشترط، وحجته قوله تعالى: ﴿لَئِنْ أَشْرَكْتَ لَيَحْبَطَنَّ عَمَلُكَ﴾ [الزمر: ٦٥]. ومذهب الإمام الشافعي ـ ومال إليه الشارح ـ: أنه يشترط، واحتج بقوله تعالى: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾ [البقرة: ٢١٧].
وقد يجاب لمالكٍ رضي الله تعالى عنه: بأن هذه الآية من باب اللف والنشر المرتَّب. فاللف في قوله تعالى: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ﴾، والنشر في قوله تعالى: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ﴾. فيرجع قوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ﴾ لقوله: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ﴾، ويرجع قوله: ﴿أُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ﴾ لقوله: ﴿فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ﴾.
انظر شرح الجزائرية للسنوسي، ص: (٢٩١).

(٢) في أ «ما».

هو الذي قَبَّحَهُ الشَّرْع. وإليه أشار المصنف بقوله «**ونحن**»، أي ونحن نقول: للشرع حكمٌ إن يَقُلْهُ نَتَّبِعْهُ في ذلك.

وقالت المعتزلة: أن [الأفعال منها][1] ما يُدْرَكُ حُسْنُه وقُبْحُه[2] بالعقل، كحُسْنِ الصدق النافع، وقُبْح الكذب الضار. ومنها ما يُوقَفُ عن إدراكه إلا بإنباء الشرع، كحُسْن صوم آخر يوم في رمضان، وقُبْح صوم أول يوم من شوال.

وهذا الذي أوقعهم في الضلالات، كإيجاب الثواب، وفعل الأصلح عليه تعالى[3].

والرد [٥٨/أ] **عليهم**: بأن الأفعال كلها مسندة إلى الله تعالى ابتداء، بلا واسطةٍ ولا تأثيرٍ لشيءٍ في شيءٍ، فلا تتصف بشيء من الحسن والقبح لذاتها ولا لصفاتها، فالصوم مثلا حَسَنٌ لأن[4] الله تعالى أمر به، لا لذات الصوم ولا لصفته[5]، وهو ما يترتب [عليه من][6] كسر الشهوة.

(١) في ب «من الأفعال».

(٢) في ب «وقبيحه».

(٣) من المتفق عليه عند المعتزلة أن الأفعال الاختيارية حُسْنُها وقُبْحُها في نفسها، لا بِجَعْلِ الله تعالى. فالشارع عندهم في هذا النوع مُخبِرٌ عن حالِ المحلِّ لا منشئ للأحكام فيه، كالحكيم الذي يخبر أن هذا العقار حار أو بارد. واختلفوا بعد ذلك في سبب الحسن والقبح، هل هو لذات الفعل، أو لصفة لازمة، أو لوجهٍ واعتبار. انظر: شرح الجزائرية، ص: (٢٩٢ ـ ٢٩٣) بتصرف.

(٤) في ب «فإن».

(٥) في أ «لصفة».

(٦) في أ «على».

[ص]:

فصل
فِي الرِّزْقِ وَالْأَجَلِ، وَأَنَّهُمَا بِتَقْدِيرِهِ ﷻ

١٩٣. وَمَا بِهِ النَّفْعُ فَاسْمُ الرِّزْقِ يَشْمَلُهُ
وَلَوْ بِغَصْبٍ وَمِلْكٍ غَيْرِ مُكْتَمِلِ

١٩٤. [لَا أَنَّهُ كُلُّ][1] مَمْلُوكٍ لِآخِذِهِ
كَقَوْلِ مُبْتَدِعٍ يَغْتَرُّ بِالْجَدَلِ

الرزق هو ما انتفع به الحيوان، حراما كان أو حلالا

[ش]: فسَّرَ بعض أهل السنة الرزقَ بكل ما انْتَفَعَ به مُنْتَفِعٌ، ولو كان بِتَعَدٍّ[2].

وقال التفتازاني في شرح عقيدة النسفي: (الرزق اسمٌ لما يسوقُ اللهُ تعالى إلى الحيوان فيأكله، وذلك قد يكون حلالا وقد يكون حراما.

وعند المعتزلة: الحرام ليس برزق؛ لأنهم فسروه بمملوكٍ يأكله المالك[3]. وهو مراد المصنف في قوله «**لا أنه كل مملوك لآخذه**».

وفسروه أيضا بما لا يُمْنَع الانتفاع به.

(١) في أ، وم١، وم٢ «لأنه» وما أثبتناه هو الصحيح.

(٢) وهو التعريف الذي اختاره إمام الحرمين في الإرشاد، ص: (٢٨٤).

(٣) ويلزم عليه ألاّ يكون ما يأكله الدواب رزقا، فإنها لا تملك؛ وذلك لعدم أهليتها للملك أصلا.

ويلزمهم: أن من أكل الحرام طول عمره لم يرزقه الله تعالى شيئا[1]، وقد قال الله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ إِلَّا عَلَى ٱللَّهِ رِزْقُهَا﴾ [هود: ٦].

فإن قيل: كيف يستحق العبد الذم والعقاب على أكل الحرام، مع [٥٨/ب] أن الله تعالى هو رازقه الحرام؟

فالجواب: أن ذلك بمباشرة أسبابه والقصد إليه كما سبق في مسألة الكسب)[2].

قوله «وملك غير مكتمل»: يعني به ملك من أحاط الدَّيْن بماله، وما شابهه من الشراء الفاسد.

[ص] ١٩٥. **وَلَنْ يَمُوتَ امْرُؤٌ قَتْلًا بِلَا أَجَلٍ**
بَلْ حُكْمُهُ وَاحِدٌ فِي الرِّزْقِ وَالْأَجَلِ

١٩٦. **بَلْ كُلُّ شَيْءٍ بِتَقْدِيرٍ لَهُ أَمَدٌ**
إِنْ شَاءَ أَوْ شَاءَهُ فِي الْحِينِ[3] عَنْ عَجَلٍ

عودٌ إلى الكلام على تعلُّق قدرته تعالى بما عَلِمَ أنه لا يقع

[ش]: أجمع أهل الحق على أن كلَّ ما عَلِمَ اللهُ وجودَه لا بد من وقوعه في الوقت الذي علم الله وقوعه فيه.

واختلفوا فيما تعلق علمُ الله بعدمه من الممكنات: فمنهم من نظر إلى

(١) وهو لازم لهم على التفسيرين.

(٢) من شرح العقائد النسفية للتفتازاني، ص: (٩٣) بتصرف.
قال السنوسي: (ولا يُحتاج إلى هذا الجواب، لأن مستند المعتزلة انبنى على أصلهم من التحسين والتقبيح، وهذا الأصل باطلٌ عند أهل الحق). شرح الجزائرية للسنوسي، ص: ٢٩٥).

(٣) في أ «الحيوان».

تعلُّق عِلْمِ الله بعدمه فقال إنه صار مستحيلا، ولا تعلق للقدرة في المستحيلات.

ومنهم من نظر إلى إمكان ذلك الشيء، فَحَكَمَ بتعلق القدرة به؛ لأنه لو لم تتعلق القدرة بمثل هذا الشيء لصار ما يسمونه ممكنا إما واجبا وإما ممتنعا ولم يكن للقدرة متعلَّق أصلا، وذلك باطل بإجماع المسلمين؛ لأنه إن تعلق علمه تعالى بوجوده كان واجب الوجود، وإن تعلق بعدمه كان ممتنع الوجود.

فإن قلتَ: لا فرق بين ما تعلق علمه تعالى بوجوده وبين ما تعلق بعدمه في إمكانه في نفسه، فما معنى تخصيص القسم الثاني بهذا الحكم؟

قلتُ: قال [٥٩/أ] السنوسي في شرح هذه القصيدة في بحث القدرة: (وقد يجاب بالفرق بينهما بأن [الوجوبَ العارضَ للممكن][(١)] بسبب تعلق علم الله بوقوعه يُحَقِّقُ وجودَه الحادثُ الموقوفُ على تعلق القدرة وتأثيرها فيه. بخلاف الاستحالة العارضة، فإنها تُحَقِّقُ استمرارَ عدمه الأصلي الغَنِيِّ عن الفاعل وتعلق قدرته به)[(٢)]. انتهى.

وعلى القول بتعلق قدرة الله تعالى بما علم عدم وقوعه يمكن حمل بعض الأحاديث الواردة في أن بعض الطاعات تزيد في العمر على ظاهرها، وكذا ما شاكلها من الأحاديث والآيات كما لا يخفى على أصحاب البصائر.

المقتول ميتٌ بأجله الذي قدّره الله تعالى

قوله «ولن يموت امرؤ قتلا بلا أجل»: الأجل هنا منتهى زمان الحياة،

(١) في ب «وجوب المعارض الممكن».

(٢) شرح الجزائرية للسنوسي، ص: (٢٤٤). وقد سبق التعليق عليه في مبحث القدرة، وذكرنا كلام الإمام الغزالي في التوفيق بين القولين، فليراجع.

يعني من قُتِل فأجله عند أهل الحق هو ما عَلِم الله موته فيه، وهو وقت قتله.

خلافا للمعتزلة فإن بعضهم قال: له أجلان، القتل والموت، وقال بعضهم: لو لم يُقتل لبقي مدة.

وقالت الحكماء: إن للحيوان أجلا طبيعيا هو وقت موته، بتحلل رطوبته أو انطفاء حرارته الغريزيتين، وآجالا اخترامية[1] بحسب [الآلام وبحسب الأمراض][2].

قوله «بل حكمه واحد في الرزق»: [٥٩/ب] يعني حكم كل امرئ في الرزق والأجل واحد في عدم الزيادة والنقصان.

قوله «بل كل شيء بتقدير»: يعني ليس التقدير خاصا بالأرزاق والآجال، بل هو عام لجميع الأشياء الحادثة التي تعلق علم الله تعالى بوجودها. وأما ما تعلق علم الله بعدمها فهي على الخلاف بين الأئمة [كما مر][3].

** ** **

(١) في أ، وب «افتراسية» وما أثبناه هو الصواب، كما في شرح السنوسي ص: (٢٩٥).
(٢) في ب «الآفات والأعراض».
(٣) ليست في ب.

[ص]:

فصل
فِي الْجَائِزَاتِ، فَمِنْهَا رُؤْيَةُ الْمَوْلَى [ﷻ][1]

[ص] ١٩٧. فَرُؤْيَـــةُ اللهِ بِالْأَبْصَـــارِ ثَابِتَـــةٌ
دَلِيلُهَـــا مُحْكَـــمُ الْقُـــرْآنِ فِيـــهِ تُـــلِ

١٩٨. وَفِـي الصَّـحِيحِ مِـنَ الْأَخْبَـارِ يَعْضُـدُهَا
إِجْمَاعُ مَنْ قَـدْ مَضَى فِي الْأَعْصُرِ الْأُوَلِ

١٩٩. ثُـــمَّ الرَّسُـــولُ كَلِـــيمُ اللهِ يَسْـــأَلُهَا
لَـوْ لَـمْ يَجُـزْ قَـطُّ لَـمْ يَرْغَـبْ وَلَـمْ يَسَـلِ

المراد بالجواز في حقه تعالى

[ش]: شرع المصنف في بيان ما يجوز في حقه تعالى. وليس من المراد من هذا القسم أنه تعالى يتصف بصفات جائزة؛ لأن صفات الله تعالى كلها واجبة الوجود كما سبق برهانه، بل المراد إيجادُه تعالى فعلا من أفعاله.

مثلا إذا قلنا: رؤية الله تعالى جائزة، فمعناه: يجوز عقلا أن تتعلق قدرته تعالى بإيجادها لخلقه، ويجوز عقلا أن لا يخلقها لهم، أي: لا يستحيل في حقه خلقها لهم ولا يجب.

وقس عليه كلَّ ما قيل فيه يجوز في حقه تعالى، فالجواز راجع إلى

(١) في ط، وم١، وم٢ «سبحانه وتعالى».

تعلق القدرة لا إلى صفة من صفاته.

الدليل على جواز رؤيته تعالى، والرد على المعتزلة في قولهم باستحالتها

وقالت المعتزلة: إنّ تعلُّق القدرة [٦٠/أ] بخلق الرؤية مستحيل.

والدليل على جوازها بالعقل والنقل(١)، ولا حاجة إلى إثباتها بالعقل، إذ النزاع فيها مع الفرقة الإسلامية وهي المعتزلة(٢).

(١) يعني ثابتٌ بالعقل والنقل.

(٢) لعل الكلام له بقيةٌ سَقَطَتْ في النسخ والله أعلم. فإنَّ كونَ النزاع مع المعتزلة أو غيرهم من الفرق الإسلامية لا ينافي الاستدلال بالعقل على مسألة من المسائل، وقد استدل علماؤنا على المعتزلة وغيرهم بالعقل في هذه المسألة وغيرها من مسائل العقيدة.

نعم يصح أن يقال لا يُحتاج إلى الدليل العقلي، ـ بل ولا يجوز الاعتماد عليه ـ إن كان غير قاطع، بحيث لا يَسْلَمُ من الاعتراضات، وهو الشأن في مسألة الرؤية. فإن الاعتماد فيها على الدلائل السمعية أولى؛ لقوتها، ولضعف الاعتراضات الواردة عليها؛ إذ كل الاعتراضات عليها فيها تكلُّفٌ واضحٌ، كما سيتبين إن شاء الله تعالى.

وقد ذكر السنوسي ثلاثة أدلة عقلية لأهل السنة في إثبات جواز رؤية العباد لله ﷻ:

الأول: أن العقل إذا خُلِّيَ ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته تعالى، بل يجوِّزُها ما لم يقم برهان على الامتناع، ولم يوجد ذلك البرهان بعد شدة البحث عليه.

ويرد عليه: بأن عدمَ ظهور ذلك البرهان على امتناع الرؤية مُسَلَّمٌ، لكن لا يُسَلَّم أن العقل إذا خُلِّيَ ونفسه لم يحكم بامتناعها. فإن المعتزلة يزعمون أنهم قد نظروا واستدلوا بعقولهم على امتناع الرؤية.

وقد يجاب: بأنهم لم ينكروا الرؤية بعد تخلية العقل ونفسه، بل قامت عندهم شبهات ظنّوها أدلةً تنفي جوزا وقوع الرؤية، فأحالوها اعتمادا على هذه الشبهات، لا على تخلية العقل.

الثاني: أنّا قاطعون برؤية الأعيان والأعراض، ضرورةَ أنّا نفرّق بالبصر بين جسم وجسم، وبين عرض وعرض. ولا بد للحكم المشترك من مصحح مشترك، وهو إما الوجود، أو الحدوث، أو الإمكان؛ إذ لا رابع يشترك بينهما.

والحدوث عبارة عن الوجود بعد العدم، والإمكان عبارة عن صحة الوجود والعدم. ولا مدخل للعدم في مصحح الرؤية؛ إذ هو لا يُرى، ولا مناسبة بينه وبين الرؤية أصلا. فتعيَّن=

أما الدليل من الكتاب:

ـ فهو قولُه تعالى: ﴿وُجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاضِرَةٌ ۝٢٢ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾ [القيامة: ٢٢، ٢٣].

ـ وسؤالُ موسى عليه السلام لها؛ إذ الكليم لا يجهل ما يستحيل في حقه، وإلا لكان جاهلا بما أدركت استحالتَه المعتزلةُ.

ـ وقوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ [يونس: ٢٦]، وهي رؤية الله تعالى[1].

= أن المصحح للرؤية هو الوجود، وهو مشتركٌ بين المولى جل وعلا وبين غيره، فيصح إذًا أن يُرى تبارك وتعالى. ولهذا يصح عند أهل السنة أن تُرى سائر الموجودات، من الأصوات والطعوم والروائح، والعلوم، وغير ذلك، وإنما لم تُرَ لأن الله تعالى لم يخلق في العبد رؤيتها بطريق جرْي العادة، لا لأن رؤيتها ممتنعة عقلا.

الثالث: أن الرؤية لَمّا قام البرهان العقلي على كونها عرضا ينكشف به المرئي كما ينكشف المعلومُ بالعلم، لاسيما إن قلنا أن الرؤية من جنس العلوم، كما قال به الأشعري، وتحقق بطلان كون الرؤية بانبعاث الأشعة، وبطل استدعاؤها الجهة والقرب والبعد. صح قطعا أن تتعلق بذاته تعالى من غير جهة ولا مقابلة، كما صح تعلُّق العلم القائم بقلوبنا بالله تعالى كذلك. انظر: شرح الجزائرية للسنوسي، ص: (٣٠٠) بتصرف.

وللإمام فخر الدين الرازي رحمه الله وغيره من المتأخرين اعتراضاتٌ على تعليل الرؤية بالوجود. فقد وجّهَ الرازي اثني عشر إيرادا عليه في الأربعين وغيره. انظر: محصل أفكار المتقدمين والمتاخرين، ص: (١٨٩ ـ ١٩٠)، ونهاية العقول (٣/٧ ـ ٥٣).

وقد اعترف الإمام في الأربعين (١٨٨ ـ ١٩٥) بالعجز عن الجواب عليها.

وأجاب عن بعضها الإمام شرف الدين ابن التلمساني في شرح معالم أصول الدين، ولكن أكثر أجوبته لا يسلم من الاعتراض كذلك. انظر: شرح معالم أصول الدين، ص: (٣٨٦ ـ ٣٩١).

(١) يشير إلى ما ورد في السنة من تفسير الزيادة في قوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾ بأنها رؤية الله تعالى في الجنة. فقد روى مسلم في صحيحه برقم (٤٦٨)، وغيره من=

وأما الدليل من السنة:

ـ حديث «إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر»[1]. وقد ورد في الرؤية أحاديث كثيرة. والمقصود تشبيه الرؤية بالرؤية في الحديث، لا تشبيهه تعالى بالقمر، فافهم.

منشأ الغلط عند المعتزلة في مسألة الرؤية

وقد أورد المعتزلة على هذه الأدلة الشريفة بعقولهم[2] ما يطول ذكره.

وهو مبنيٌّ على ما ادَّعَوْه من أن الرؤية تكون بانبعاثِ الأشعة من العين، المستلزِمِ[3] لكون المرئي في الجهة. وليس كذلك.

بل الحق: أن الرؤية عرَضٌ ينكشف له المرئي كما ينكشف المعلوم بالعلم، حتى قال الأشعري رضي الله تعالى عنه إنها من جنس العلم. فإذًا يصح قطعا تعلُّقُها بذاته العلية من غير جهة ولا مقابلة، كما يصح تعلق العلم القائم بقلوبنا به تعالى وتقدس[4].

= حديث صهيب بن سنان رضي الله تعالى عنه، أن رسول الله ﷺ قال: «إذا دخل أهل الجنةِ الجنةَ، قال: يقولُ اللهُ تبارك وتعالى: تريدونَ شيئا أزيدكُم؟ فيقولونَ: ألم تبيضْ وجوهنا؟ ألم تدخلنا الجنةَ وتُنَجِّنا من النار؟ قال: فيكشِفُ الحجابَ. فما أُعطوا شيئا أحبَّ إليهِم من النظرِ إلى ربّهم ﷻ»، ثم تَلا هذهِ الآيَةَ: ﴿لِّلَّذِينَ أَحْسَنُواْ ٱلْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾».

(١) متفق عليه.

(٢) في ب «بقولهم».

(٣) يعني: انبعاث الأشعة.

(٤) وقريب من جواب الإمام الأشعري ما أجاب به بعض الماتريدية. قال: **فإن قيل**: لو كان مرئيا لكان في جهة من الرائي، فإنّا ما رأينا في الشاهد شيئا إلا وهو في جهة من الجهات. **قلنا**: الرؤية هي إثبات الشيء بحاسة البصر كما هو، فإن كان المرئيُّ في جهة يُرى في جهة، وإن كان منزَّهًا عن الجهة يُرى كذلك. أليس إنّا ما عَلِمْنا في الشاهد شيئا إلا وهو في جهة من الجهات، ثم عَلِمْنَا الله تعالى منزَّهًا عن الجهات؟ كذلك هذا. فالدليل على صحة=

قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ ليس على عمومه والدليل على ذلك

[ص] ٢٠٠. [٦٠/ب]وَمَا فِي الْاَنْعَامِ بِالدُّنْيَا[(١)] نُخَصِّصُهُ
بِمَـا يُعَارِضُـهُ خَوْفًـا مِـنَ الْهَمَـلِ
٢٠١. مِـنْ غَيْـرِ كَيْـفٍ وَلَا مِثْـلٍ يُمَاثِلُـهُ
كَمَـا يَلِيـقُ بِـهِ رَغْمًـا لِمُعْتَـزِلِ

[ش]: يعني بما في سورة الأنعام قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ﴾ [الأنعام: ١٠٣] ما يعارضُ هذه الآيات والأحاديث المذكورة في شرح الأبيات التي قبل هذه الأبيات.

والجمع بين الأدلة أن نقول: إن قوله تعالى: ﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ﴾ مخصوصٌ بِنَفْيِ الرؤية في الدنيا [لا][(٢)] مطلقا، ولا شك أن الجمع بين الأدلة أولى من إهمال بعضها.

= ما قلناه: أن الله تعالى ليس في جهة منا، ولسنا في جهة منه.

فإن قيل: لو كان مرئيا لرأيناه في الحال؛ إذ لا خلل في أبصارنا، ولا حجاب عليه. **قلنا**: ما جازت رؤيته إنما نراه إذا خَلَقَ اللهُ تعالى رؤيةَ ذلك الشيء في أبصارنا، وإن لم يخلقها لا نراه وإن كان مرئيا في ذاته. كالجنّيِّ يراه المصروعُ ولا يُرى لمن حوله، والنبي ﷺ رأى جبريل ولم يَرَهُ أصحابُه.

فإن قيل: لو كان مرئيا، فإما أن يُرى كلُّه أو بعضُه، وكلا القسمين محالٌ. **قلنا**: نعارضكم بالعلم كله أو بعضه، أو لا يُعلم أصلا، فكل جواب لكم في العلم فهو جوابنا في الرؤية.

ثم نقول: قسمةُ الكل والبعض إنما تكون فيما يُتصور فيه الكل والبعض، واستحالةُ اتصاف الله تعالى بذلك معلومة، فلا يصح التقسيم. (انتهي)، مستفادٌ ببعض التصرف من تعليق الفاضل مروان حسين البجاوي على هداية المريد لجوهرة التوحيد، وهو الشرح الصغير للناظم على الجوهرة (١/٦٤٥ ـ ٦٤٦).

(١) في ب «في الدنيا».

(٢) ساقطة من أ.

ولهذا قال المصنف: «نخصصه بما يعارضه خوفا من الهمل»[1]، يعني تخصيصنا إياه بالدنيا بسبب ما عارضه من الأحاديث والآيات، هذا إن سُلِّمَ حملُ آية الأنعام على ظاهرها.

ـ ويمكن أن يقال أن الإدراك بمعنى الإحاطة، ومعلومٌ أن إحاطة الرؤية به تعالى غير ممكنة، كالعلم، لقوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِۦ عِلْمًا﴾ [طه: ١١٠]، فالآية دالة على امتناع الإحاطة به بالرؤية، لا على امتناع[2] مطلق الرؤية.

فقوله «من غير كيف.. إلخ»: ردٌّ لما تمسكت به المعتزلة من الشبه العقلية من أن الرؤية مشروطة بكون المرئي في مكان وجهة ومقابلة من [٦١/أ] الرائي، وثبوتِ مسافة مخصوصة بينهما، بحيث[3] لا يكون في غاية القرب ولا في غاية البعد. فاندفع جميع ذلك بقوله: **«من غير كيف.. إلى آخره»**.

وقوله «وما في الانعام»: ردٌّ لما تمسكوا به من الأدلة السمعية.

معنى الإدراك الذي يخلقه الله تعالى في العبد

واعلم أن أهل السنة والجماعة رضي الله تعالى عنهم يقولون: الإدراك معنًى يخلقه الله تعالى في الْمُدرِك، فإنْ خَلَقَهُ في جزء من العين سُمِّيَ إبصارا، أو في جزء من القلب سمي علما، أو في جزء من الأذن سمي سمعا، أو في جزء من اللسان سمي ذوقا، أو في كل الجسد سمي حسًّا.

واختصاصُ كل واحد بالمحل الذي خُلق فيه إنما هو بمحض عادة

(١) والمراد بـ «الهمل» في كلامه: الإهمال، أي نجمع بين النصوص خوفا من الوقوع في إهمال بعض ما ورد منها في المسألة.

(٢) زيادة مني، اقتضاها السياق ليصح الكلام.

(٣) ساقطة من أ.

الله تعالى واختياره لذلك، وإلا فكل جزء من أجزاء البدن يصلح عقلا أن يكون محلا لكل إدراك، قاله السنوسي[1].

وقال في آخر هذا البحث: (**تنبيهان**:

ـ **الأول**: اعلم أن بصرنا ـ على ما عرفتَ ـ عرَضٌ يقوم بجزء من العين، ويتعدد بحسب تعدد متعلَّقه، فلكل مرئيٍّ بصرٌ يخصه، كما أن ذلك حكم العلم، فإنه يتعدد في حقنا بتعدد المعلومات.

وكل ما يجوز أن يُدرَك بالبصر، فإذا [٦١/ب] لم يقم بالمحل إدراكٌ يتعلق به، لزم أن يقوم بالمحل معنى يضاد[2] إدراكه، وهو المعبَّر عنه في اصطلاح الموحدين بالمانع، وتعدُّد تلك الموانع بحسب تعدد تلك الموجودات التي لم تُرَ.

ولا يلزم من تعدد الإدركات وتعدد موانعها ـ بحسب ما رئي وما لم يُر ـ قيامُ ما لا يتناهى عدده بالعين؛ لأن إدراك البصر إنما يتعلق بالموجود، والموجودات متناهية، [فإدراكاتها وموانعها التي هي أضدادها متناهية][3].

الخلاف في جواز رؤية صفاته تعالى، وهل يمكن إدراكه سبحانه بسائر الحواس

ـ **الثاني**: اختلف أهل الحق القائلون برؤية الله[4] تعالى، هل تصح رؤية صفاته؟

فقال الجمهور: نعم؛ لاقتضاء الوجود صحةَ رؤية كل موجود، إلا أنه

(١) شرح السنوسي للجزائرية، ص: (٣٠٥).

(٢) في أ «أيضا ضد».

(٣) ساقطة من ب، وفي أ «مراعاتها» بدلا من «موانعها»، وهي في شرح السنوسي كما أثبتُّها بالأعلى.

(٤) في أ «الحق».

لا دليل على الوقوع.

وكذا إدراكه[١] تعالى بسائر الحواس إذا عللناه بالوجود، سيما عند الشيخ حيث[٢] جعل الإحساس هو العلم بالمحسوس.

لكن [لا نزاع][٣] في امتناع في كونه مشموما ومذوقا وملموسا، لاختصاص ذلك بالأجسام والأعراض، وإنما النزاع في إدراكه تعالى بإدراك الشم والذوق واللمس من غير اتصال بالحواس.

وحاصله: [٦٢/أ] كما أن الشم والذوق واللمس لا تستلزم الإدارك، لصحة قولنا شممتُ التفاح وذقته ولمسته، فما[٤] أدركتَ رائحتُه وطعمُه وكيفيتُه، كذلك أنواع الإداركات الحاصلة عندها لا تستلزمها، بل يمكن أن تحصل بدونها وتتعلق بغير الأجسام والأعراض، وإن لم يقم دليل على الوقوع.

والأولى الاكتفاء بالرؤية، [والوقف عن][٥] هذه الإدراكات جوازا ووقوعا، فهو أسلم وأحوط، وبالله التوفيق)[٦].

** ** **

(١) في أ «إذا أدركه».

(٢) في أ «من حيث».

(٣) ساقطة من أ، وب، وهي في شرح السنوسي كما أثبتُّها بالأعلى.

(٤) «ما» بمعنى الذي، أي: فالذي أدركتَ رائحتُه وطعمُه وكيفيتُه.

(٥) في أ «الوقوف عند».

(٦) شرح السنوسي للجزائرية، ص: (٣٠٥ ـ ٣٠٦).

[ص]:

فصل
فِي ثُبُوتِ النَّسْخِ

٢٠٢. قَـدْ أَجْمَـعَ الْأَنْبِيَـا وَالرُّسْـلُ قَاطِبَـةً
عَلَـى الدِّيَانَـةِ بِالتَّوْحِيـدِ فِـي الْمِلَـلِ

٢٠٣. وَحِفْـظِ نَفْـسٍ وَمَـالٍ مَعْهُمَـا نَسَـبٌ
وَحِفْـظِ عِـرْضٍ وَعَقْـلٍ غَيْـرِ مُبْتَـذَلِ

٢٠٤. وَالنَّسْـخُ يُنْكِـرُهُ صِـنْفُ الْيَهُـودِ وَمَـنْ
لِلْكُفْـرِ نِحْلَتُـهُ مِـنْ كُـلِّ ذِي نِحَـلِ

٢٠٥. نَعَـمْ شَـرِيعَةُ خَيْـرِ الْخَلْـقِ نَاسِـخَةٌ
غَيْـرَ الْمُوَافِـقِ لِلْمَشْـرُوعِ مِـنْ عَمَـلِ

ما لا يتعلق به النسخ في سائر الشرائع الربانية

[ش]: أجمعت الأنبياء والرسل[1] على ستة من أمور الشرع، فهي موجودة في جميع الملل، ما نَسَخَهَا دينُ نبي من الأنبياء، وهي:

١ ـ حفظ الدين: فكل ملة كُلف أهلُها بتوحيد الله وإفراده بالعبودية وحده، وتصديق ما جاء به رسله، والانقياد إلى ذلك قولا [٦٢/ب] وفعلا واعتقادا[2].

٢ ـ وحفظ النفوس من القتل.

(١) ساقطة من أ.

(٢) في أ «واعتمادا».

٣ ـ وحفظ المال.

٤ ـ وحفظ النسب.

٥ ـ وحفظ العقل.

٦ ـ وحفظ العِرْضِ.

فقتلُ النفس، وأخذُ مال الغير بغير حق شرعي، والزنا، [وإهلاكُ][(١)] العقل بمسكر، والقذفُ، حرامٌ في كل ملة وشريعة، فهذه الأشياء ما اختار الحق نسخَها. وما عداها من أمور الشرع ـ على ما يُفهم من كلام المصنف ـ وقع فيه النسخ، وذلك لحكمة لا يعلمها إلا الله تعالى؛ لأن أفعاله تعالى لا تدخل تحت موازين العقول.

الرد على من أنكر وقوع النسخ في الشرائع

ويمكن أن يقال[(٢)] لمنكر النسخ مثل اليهود وغيرهم ممن كفر بشريعة سيدنا محمد ﷺ: أنْ لا شك في أن الله تعالى حكيم، وأن الأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه أطباء القلوب والأنفس، وأن الأمراض التي تعرض على القلوب والأنفس مختلفة باختلاف الأزمنة، فلا يبعد أن يكون تفضَّل على أهل كل[(٣)] زمان بما يناسب أمراضهم المعنوية، وذلك بمقتضى الحكمة الأزلية على وفق علمه وإرادته. فلا يلزم من النسخ أن يكون ما ظهر له ثانيا بخلاف [٦٣/أ] ما ظهر أوَّلًا كما زعم من أنكر النسخَ[(٤)].

(١) في ب «واختلال».

(٢) في أ «يقول».

(٣) ساقطة من ب.

(٤) قال منكرو وقوع النسخ: أنه لو وقع لاسْتَلْزَم البداء على الله تعالى، والبداء محال. لأن البداء معناه أن الله تعالى قد يُشَرِّعُ لعباده حكما، ثم يبدو له بعد ذلك أن غيره خيرٌ منه،=

ومن الحكمة أيضا نهيه عن القتال في أول الإسلام لقلة المسلمين وإيجابه عليهم بعد ذلك لكثرتهم(١).

هذا، وإن الحق ما دل عليه العقل والنقل: أن الله تعالى يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد ولا يُسأل عما يفعل وهم يُسألون(٢).

= فيَنسخُ الحكم الأول ويشرّع لهم الحكم الثاني، بناء على ما بدا له. ولا شك أن هذا البداء يستلزم الجهل على الله تعالى، والجهل مستحيل عليه سبحانه. وأما اليهود فهم قائلون بجواز البداء على الله تعالى عما يقولون.

وأجاب أهل الحق: بأن النسخ لا يستلزم البداء، بل تشريع الأحكام واقعٌ على وفق علمه تعالى، في أوقاتٍ اختارها هو سبحانه، لحكمة يعلمها، ولا محال ولا محظور في ذلك؛ بل في ذلك ما يدل على سعة علمه، وانفراده سبحانه بالاختيار والأمر.

وأيضا: لو كان تغيير الأحكام أو إلغاؤها يستلزم البداء، لَاسْتَلْزَمَهُ كذلك تقليبُ الله تعالى لعباده في أحولهم بين الصحة والمرض والغنى والفقر وغيرها من الأعراض التي تتغير وتتبدل عليهم. ولم يدّع منكرو النسخ أن تَصَرُّفَه تعالى في شئون عباده بتغيير تلك الأعراض عليهم يستلزم البداء. فيقال لهم: هذا مثل ذاك. فَلِمَ تحكّموا فخصصوا استلزام البداء بتغيير الأحكام دون التصرف بتغيير الأحوال؟

ولشيخنا العلامة سعيدة فودة كلاما قيما هنا، قال حفظه الله ونفعنا بعلومه في الدارين: (لا بد أن نذكر كلاما هنا عن مفهوم النسخ، لكي يتبين أنه جائز؛ إذ الحكم بجواز الشيء إنما هو فرعٌ عن تصوره. فالنسخ كما نص عليه العلامة السعد: «بيانٌ للمدةِ بالنظر إلى عِلم الله تعالى، وتبديلٌ بالنظر إلى علمِنا، حيث ارتفع بقاء ما كان الأصل بقاءه عندنا» اهـ. وهو كلام في غاية الدقة والقوة). انظر: حاشية شيخنا سعيد فودة على شرح المحلي للورقات، ص: (١٠١).

(١) وهذا بناء على التسليم تَنَزُّلًا بالصلاح والأصلح، وإلا فإن الله تعالى لا يجب عليه شيء، بل الحق أن يفعل ما يشاء ويختر وما يريد، كما أشار الشارح في الفقرة التالية.

(٢) وهنا مسألة تتعلق بمبحث النسخ، وهي: **شرع من قبلنا، هل هو شرعٌ لنا أم لا؟**

قال الإمام السنوسي: الأفعال في شريعة سيدنا ومولانا محمد ﷺ بالنسبة إلى أحكام الشرائع التي قبله تنقسم إلى ثلاثة أقسام. =

وما أنكره اليهود من النسخ فهو لازم لشريعتهم[1]؛ لأنها نسخت ما قبلها من شريعة نوح وآدم ويعقوب وغيرهم مما هو مذكور [عندهم][2] في التوراة.

= فقسمٌ مخالف حكمه في شرعنا لما قبله، فلا شك أنه ناسخٌ له. وقسم موافق لأحكام من قبله، فلا شك أنه لا نسخ فيه، وأنا متعبَّدون فيه إما بشرعنا فقط، بناء على عدم شمول شرائع من قبلنا لنا، وإما بناء على شعرنا وشرع من قبلنا في كل ما لم يُنسَخ في شرعنا ولا في شرع من قبلنا.

والقسم الثالث: ما سُكِت عنه في شرعنا، وثبت فيه حكمٌ بشريعة من قبلنا، فهل نكلَّف في هذا القسم بالحكم الذي ثبت فيه من غير شريعتنا أم لا؟

في ذلك خلاف بين العلماء. وتحرير محل النزاع أن نقول: الحكم المختلَف فيه له ثلاثة شروط:

الأول: أن يكون ذلك الحكمُ أوحِي لنبينا ﷺ أنه من شرعهم. أما لو لم يُعرَف ذلك إلا من قولهم، أو من كونه مكتوبا في مصاحفهم فلا يُتَّبع؛ لأن قولهم لا نصدقه، ومصاحفهم قد وقع التحريف فيها، فلا يُوثَق بها.

الثاني: أن يكون ذلكَ الموحَى الذي أوحِي إلى نبينا ﷺ في ذلك إنما هو مجرد إخبار أن الملة الفلانية فيها حكم كذا وكذا، كقوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾ [المائدة: ٤٥]، وكما أوحِي إلى نبينا ﷺ أن سليمان عليه السلام اختصمت إليه امرأتان في صبي، ادعت كلتاهما أنه ابنها، فقال: هات السكين أقسمه بينهما، فرضيت الكبرى وأبت الصغرى وقالت: دعه لها يا نبي الله ولا تقسمه، فقضى به للصغرى، فهذا مجرد إخبار أن هذا الحكم من شريعة سليمان عليه السلام.

الثالث: أن لا يكون أوحِيَ إلى النبي ﷺ فيه شيء، لا بما يوافقه ولا بما يخلفه، لأنه إن كان يوافقه فلشريعتنا نحن متبعون، وإن كان يخالفه فهو منسوخ.

والمؤلف رحمه الله ـ يريد صاحب المتن ـ تكلم عن القسمين الأولين فقط، وهما الموافق والمخالف لشريعتنا، وسكت عن القسم الثالث وهو المسكوت عنه في شرعنا، لما فيه من الخلاف بين العلماء، وبالله التوفيق. انظر: شرح الجزائرية للسنوسي، ص: (٣١٢ ـ ٣١٣).

(١) في ب «في شريعتهم».

(٢) ساقطة من أ.

ثم نقول لليهود، ـ بل لكل من أنكر نبوة سيدنا ومولانا[1] محمد ﷺ ـ: وقوع الخوارق على وفق دعوى المتحدي، هل تثبت به النبوة أم لا؟ فإن قالوا نعم لزمهم صدق نبوة نبينا ﷺ، وإن قالوا لا فقد كفروا بنبيهم. ولا شك أن معجزات نبينا محمد ﷺ تجاوزت حد الحصر وبلغ ذلك حد التواتر.

** ** **

(١) ساقطة من أ.

[ص]:

فصل
فِي النُّبُوَّةِ، وَأَنَّهَا غَيْرُ مُكْتَسَبَةٍ

[ش]: لما فرغ المؤلف ﷺ من الإلهيات وما يتعلق بها، شرع في النبوات وما يتعلق [٦٣/ب] بها؛ لأنها الجزء الثاني من الإيمان، فقال:

[ص] ٢٠٦. **إِنَّ النُّبُـوَّةَ[1] فَضْـلٌ غَيْـرُ مُكْتَسَـبٍ**
بَـلْ خَصَّـهَا اللهُ بِالْمَخْصُـوصِ فِـي الْأَزَلِ

معنى النبوة والنبي، والرسالة والرسول

[ش]: النبوةُ: هي اختصاصٌ بسماع[2] وحيٍ من الله تعالى، بواسطة ملَك أو بدونه، فإن أُمِر مع ذلك بتبليغه فرسالةٌ.

فالرسول إذًا أخصُّ من النبي مطلقا، فكلُّ رسولٍ نبيٌّ، وليس كل نبي رسولا.

وقيل: هما بمعنًى واحد.

وقيل: بينهما عمومٌ وخصوصٌ من وجه، فيجتمعان في الرسول من البشر، وينفرد النبي فيمن أوحي إليه من البشر ولم يؤمر بتبليغه، وينفرد الرسول فيمن أوحي إليه من الملائكة وبُعث إلى غيره.

وقيل: هما متباينان، وأن الرسل هم أصحاب الكتب والشرائع،

(١) في ط، وم١ «النبوءة».

(٢) في أ «سماع».

والنبيون هم الذين يحكمون بالمنزل على غيرهم مع أنهم يوحى إليهم، وهو أضعف الأقوال، لِما ورد في الأحاديث من زيادة عدد الرسل على عدد[1] الكتب.

قال التفتازاني: (إن الرسول إنسان بعثه الله تعالى إلى الخلق لتبليغ الأحكام، وقد يُشترط فيه الكتاب، بخلاف النبي فإنه أعم)[2] انتهى.

فإذا كانت النبوة اختصاصا من الله تعالى، فلا تكون مكتسَبة [٦٤/أ] كما صار إليه الفلاسفة، فإنهم يرون التزكية والتحلية صقالا في مرآة النفس، إلى أن يتهيأ لما لا يتهيأ له غيره. ولا تكون صفة ذاتية للنبي كما صار إليه الكرامية.

واعلم أن مذهب أهل الحق: أن الرسالة أمرٌ ممكنٌ.

ومذهب المعتزلة أنها أمر واجب عقلا، بناء على أصلهم الفاسد من وجوب الصالح والأصلح، وقد مر إبطال مذهبهم.

المعجزة هي الدليل على صدق الرسل

[ص] ٢٠٧. **وَالْمُعْجِزَاتُ مِنَ الْمَوْلَى تُؤَيِّدُهُمْ**
مَهْمَا أَتَى الْوَحْيُ بِالتَّبْلِيغِ لِلرُّسُلِ

[ش]: يعني أن دعوى النبوة لَمَّا كانت تقع من الصادق والكاذب، أيَّد الله تعالى الصادقَ بما يدل على صدقه وهو المعجزة. وهي: أمرٌ خارقٌ للعادة، مقرونٌ بالتحدي، مع عدم المعارضة[3].

(١) ساقطة من أ.

(٢) شرح العقائد النسفية للتفتازاني، ص، (٢٨).

(٣) **اتفق العلماء على أن دلالة المعجزة لا يجوز أن تكون سمعية**؛ إذْ صِدْقُ دلالةِ السمع=

.

= متوقفٌ على ثبوت صدق الرسول، وثبوتُ صدق الرسول متوقفٌ على المعجزة، فيلزم الدور، وهو باطل. **ثم اختلفوا: هل دلالتها عقلية، أو عادية، أو وضعية.**

رجَّح السنوسي أنها وضعية، بقوله: (وحاصل وجه دلالة المعجزة بعد اجتماع أركانها وتوفر شرائطها: أنها عند التحقيق تتنزل منزلة صريحِ التصديقِ من الله تعالى لمن ظهرت على يده، لِمَا جرت به العادة من الله تعالى أن يخلق عقيبها العلمَ الضروري بالصدق) اهـ. انظر: شرح الجزائرية للسنوسي، ص: (٣١٩).

وأشار العلامة الدسوقي إلى الوجهِ الذي اعتبره كلٌّ من المختلفين في وجه دلالة المعجزة بقوله: (وجهُ القول بأن دلالتها وضعية: أنها مُنَزَّلَةٌ مَنْزِلَةَ التصريح بالقول الموضوع للدلالة على التصديق. ووجه القول بأنها عقلية: أنّ خلْقَ الله تعالى لهذا الخارق على وفق دعوى الرسول وتحديه بذلك، يدل عقلا على أنه تعالى أراد تصديقه. ووجه القول بأنها عادية: أن الله تعالى لم يُجْرِ عادته من أول الدنيا إلى الآن بتمكين الكاذب من المعجزات، وإذا خَيَّلَ بسحره ونحوه أظهَرَ فضيحته عن قُرْب ذلك) اهـ. انظر: حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين، ص: (٢٠٥).

وهنا سؤال أورده إمام الحرمين: **هل في المقدور نصبُ دليلٍ على صدق النبي غير المعجزة؟** واختار أن ذلك غير ممكن.

وهو صحيح؛ فإنّ ما تَقَرَّرَ دليلا على صدق النبي: إما أن يكون معتادا، أو غير معتاد، أي خارقا للعادة، وهذه قسمة حاصرة بين النفي والإثبات. فإن كان معتادا، فهو مما يستوي فيه البر والفاجر، فلا يصلح دليلا على الصدق. وإن كان خارقا للعادة: فلا يصح كونه دليلا دون أن تتعلق به دعوى النبي؛ إذ كلُّ خارق للعادة يجوز تقدير وجوده ابتداءً من فعل الله تعالى، وهذا لا اختصاص له بأحد من البرية، نبيا أو غير نبي. فالذي تعلقت به الدعوى هو المعجزة. فثبت بذلك أنّه لا يمكن نصبُ دليل على صدق النبي غير المعجزة.

وهذا الدليل يَرِدُ عليه أن يقال: إذا لم تنحصر الأجناس ولا أوصاف الأجناس، فيجوز أن يكون ثمة جنس لم نطّلع عليه، يدلُّ لذاته على صدق النبي، فالحكمُ على ذلك الشيء الذي لا تُفهَم حقيقته بأنه لا يدل على صدق النبي غيرُ متجه.

والجواب: أن ذلك المعلوم وإن جُهلت حقيقته، فلا يخلو إما أن يكون معتادا أو غير=

فذكر المقارنة لإخراج الكرامةِ للولي، والعلاماتِ الإرهاصية التي تتقدم بعثة الأنبياء، وما يدعيه كاذبٌ من معجزةِ نبيٍ صادق[1] سابق.

وذكر عدم المعارضة[2] لإخراج السحر والشعوذة[3].

ومعنى التحدي: هو طلب المعارضة فيما جَعَلَهُ الْمُتَحَدِّي شاهدا لدعواه، [وتعجيزا لغيره][4] بمثل ما أبداه.

وقيل: يكفي في التحدي أن يقول آيةُ صدقي أن يكون كذا[5].

= معتاد، وإذا انتفت الدلالة في المعتاد انحصرت في غير المعتاد، وشرط دلالته سَبْقُ الدعوى، فهو المعجزة. انظر: الإرشاد، ص: (٢٦٢)، وشرح الإرشاد للمقترح، (٨٠٧/٢) بتصرف في كليهما.

ويرى السعدُ أن هذا لا ينافي خلقَ العلم الضروري بصدق النبي، أو ثبوتَ نبوته بإخبارِ نبيٍّ آخر. انظر: شرح المقاصد للتفتازاني (٢٨٠/٣).

(١) ساقطة من ب.

(٢) ساقطة من ب.

(٣) في ب «والشعبذة».

(٤) في ب «وتعجيز الغير».

(٥) **يُعتَبَر في المعجزة سبعة قيود، الأول**: أن تكون قولا كالقرآن، أو فعلا كنبع الماء من بين الأصابع، أو تَرْكًا كعدم إحراق النار. **الثاني**: أن تكون خارقة للعادة، فخرج ما إذا قال: آيةُ صدقي طلوع الشمس من حيث تطلع. **الثالث**: أن تكون على يد مدعي النبوة أو الرسالة صادقا، فخرج به مدعيها كاذبا كمسيلمة الكذاب فقد ظهرت تكذيبا له. **الرابع**: أن تكون مقرونة بتلك الدعوى حقيقة أو حكما، فخرج ما ظهر دون اقتران بها، كإظلال الغمام له وتسليم الحجر بمكة عليه ﷺ قبل البعثة، وهو ما يسمى بالإرهاص. **الخامس**: أن تكون موافقة للدعوى، فخرج به ما إذا قال آية صدقي نطق هذا الجماد فنطق بتكذيبه. **السادس**: أن تتعذّر معارضته، فخرج السحر والتخييل. **والسابع**: ألا تكون في زمن نقض العادة، كزمن خروج الدجال وطلوع الشمس من المغرب. انظر: زهرة الطلع النضيد للإبياري، ص: (١٧٨) بتصرف.

الفرق بين المعجزة وغيرها من الخوارق

واعلم أن الخارق [٦٤/ب] للعادة على سبعة أنواع: معجزة، وكرامة، وإعانة، وإهانة، وإرهاص، واستدراج، وابتلاء.

ـ فالمعجزة: ما تظهر على يد الرسول.

ـ والكرامة: ما تظهر على يد الولي.

ـ والإعانة: ما تظهر على يد بعض المؤمنين ممن لا يصل إلى درجة الولاية، ليخلصهم الله بها من بعض محن الدنيا.

ـ والإهانة: تظهر على يد الكاذب في دعواه مِنْ ضِدِّ ما يقصده، كما جرى لمسيلمة الكذاب حيث قصد تصحيح عين الأعور، فأهانه الله بأن أعورَ عينه الأخرى فصار الأعور أعمى.

ـ والإرهاص: ما يظهر من الخوارق قبل دعوى النبوة، مقدمة لها، وتأسيسا[1] لأمرها.

ـ والاستدراج: ما يظهر من الخوارق على يد من لم يستقم دينُه.

ـ والابتلاء: ما يظهر من الخوارق على يد من يحصل به إضلال[2] الناس، كالدجال ونحوه.

قوله «مهما أتى الوحي بالتبليغ للرسل»: يعني إذا أمر الله تعالى الأنبياء بالتبليغ أيَّدَهُمْ بالمعجزات، وأما إذا لم يؤمر النبي بالتبليغ فلا يحتاج إلى المعجزة.

(١) في أ «وقاسيا».

(٢) في أ «أضرار».

ما يجب وما يجوز وما يمتنع في حق رسل الله صلوات الله وسلامه عليهم

[ص] ٢٠٨. وَالْكُلُّ قَدْ بَلَّغُوا كُلَّ الَّذِي أُمِرُوا
وَالْكُلُّ قَدْ عُصِمُوا فِي الْقَوْلِ وَالْعَمَلِ

٢٠٩. [١/٦٥] وَوَحْيُ رُؤْيَاهُمُ حَقٌّ[(١)] كَيَقَظَتِهِمْ
إِذْ كُلُّهُمْ وَصْمَةُ الْأَحْلَامِ لَمْ تَنَلِ

٢١٠. كَذَاكَ عِصْمَةُ مَا للهِ مِنْ مَلَكٍ
حَدِيثُ هَارُوتَ مَعْ مَارُوتَ غَيْرُ جَلِ

٢١١. وَعِصْمَةُ اللهِ[(٢)] لَا تُعْزَى لِغَيْرِهِمُ
لَوْ نَالَ غَايَةَ كُلِّ الْخَيْرِ لَمْ يَصِلِ

[ش]: أشار المصنف رضي الله عنه إلى ما يجب في حق الرسل صلوات الله وسلامه عليهم، وما يستحيل، وما يجوز.

فالذي يجب في حقهم ثلاث صفات:

ـ الصدق فيما يبلغونه عن الله تعالى[(٣)].

ـ والأمانة، فلا يقع منهم فعلُ حرامٍ ولا مكروهٍ[(٤)].

(١) في م١ «وحيٌ».

(٢) ابتداء من هنا وحتى البيت رقم (٣١٦) ساقط من م١.

(٣) برهان وجوب الصدق لهم عليهم الصلاة والسلام: أنهم لو كذبوا للزم الكذب في خبره تعالى، لتصديقه لهم بالمعجزات النازلة منزلة قوله سبحانه: «صدق عبدي فيما يبلغ عني».

(٤) برهان وجوب الأمانة لهم عليهم الصلاة والسلام: أن المكلفين مأمورون بالاقتداء بهم في الأقوال والأفعال، إلا ما قام الدليل على اختصاصهم به، فيلزم أن لا يكون هناك من الأفعال منهيٌّ عنه نهي تحريم أو كراهة؛ لأن الأمر بمتابعتهم يستلزم نفي ذلك. =

ـ وتبليغ ما أُمروا بإبلاغه[1] للخلق.

والذي يمتنع في حقهم: أضداد هذه الصفات.

والذي يجوز في حقهم: الأعراض البشرية التي لا تقدح في مراتبهم العلية، كالجوع والمرض ونحوهما.

هذا ما يجب اعتقاده على كل مسلم، وتحصل به السلامة في الدارين[2].

وأما قبل البعثة: فالإجماع على عصمتهم من الكفر، وأما غيره من الكبائر والصغائر: فقد اختلفوا في جواز وقوعه، والظاهر أن الخلاف لفظي، ولا خلاف في المعنى بينهم[3].

= ونفس هذا الدليل هو البرهان على وجوب التبليغ، وإلا فلا يتيسر للمكلفين معرفة ما أمرهم به الله تعالى واجتناب ما نهاهم عنه سبحانه، وفي ذلك ضياع معنى الرسالة.

(١) في أ «به».

(٢) دليل جواز الأعراض البشرية عليهم صلوت الله وسلامه عليهم: مشاهدةُ من عاصروهم وقوعَ ذلك، ونقْلُ أخبارهم في ذلك إلينا بالتواتر المفيد لليقين.

(٣) قال اللقاني في هداية المريد (٢٢١ ـ ٢٢٥): اعلم أنهم صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين معصومون من الكفر قبل النبوة وبعدها بالإجماع عند من يعتد به في الإجماع.
وأما الكبائر غير الكفر، ومنها اللسانية والجنائية: فقد أجمع الناس أيضا على امتناع صدورها عنهم عمدا بعد البعثة. وإنما اختلفوا في دليل امتناعها. فقيل: السمع، وهو الراجح عند جمهور المحققين وإليه ذهب القاضي أبو بكر. وقيل: العقل، وهو قول الكافة، وإليه ذهب الأستاذ أبو إسحاق، وهو ما أجزم به.
وأما الصغائر عمدًا: فقد جوّزها عليهم جماعة من السلف وغيرهم، كإمام الحرمين منا وأبي هاشم من المعتزلة، وإليه ذهب أبو جعفر الطبري وغيره من الفقهاء والمحدثين والمتكلمين. ومنعَها المحققون من الفقهاء والمتكلمين. وعليه: فهم معصومون من الصغائر عمدا كعصمتهم من الكبائر. وهو الحق عندي وإليه أذهب، فعليه أحيا وعليه أموت. وذهبت طائفة أخرى إلى الوقف، وقالوا: العقل لا يحيل وقوعها منهم، ولم يأت في الشرع قاطع=

فالمجوِّز للوقوع قَصَدَ ما صُورتُه صورة المعصية، كالزنا مثلا؛ إذ لا معصية إلا بعد البعثة، والمانع للوقوع منعُ المعصية الشرعية، وهي لا تكون إلا بعد [٦٥/ب] البعثة.

قال القاضي عياض: (يمتنع على الأنبياء قبل البعثة كلُّ معصية)[1]. وقال: (إنّ تصوُّرَ المعصية كالممتنع؛ لأن المعاصي إنما تكون بعد تقرير

= بأحد الوجهين.

قال بعض المحققين: ويجب على جميع الأقوال ألاّ يختلف أنهم معصومون من تكرار الصغائر وكثرتها بحيث تصل إلى حد لحوقها بالكبائر. كما أن محل الخلاف غير صغيرة أدّت إلى إزالة الحشمة وإسقاط المروءة، وألحقت بصاحبها الإزراء والخسة، كسرقة لقمة وتطفيف حبة، لقيام الإجماع على عصمتهم من مثلها.

وأما حكم الكبائر والصغائر في حقهم عليهم الصلاة والسلام سهوا: فهو أن الكفر ممتنع باتفاق، وأما غيره من الكبائر ففي امتناع صدوره خلاف، عزا السعدُ القولَ بجوزاه للأكثر. والحق امتناعه، وهو رأي المحققين، منهم القاضي عياض والسيد في شرح المواقف. وأما الصغائر فاختار القول بجوزاه المحققان السيد والسعد، بل حكيا عليه الاتفاق، إلا ما دل على خسة. وعليه: فاشترط المحققون أن يُنبَّهوا عليه قبل أن يتقرر شريعةً على الأرجح.

والحق امتناعه، وفاقا للأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني وأبي الفتح الشهرستاني والقاضي عياض والسبكي؛ لأنهم أكرمُ على الله من أن تصدر عنهم صورة الذنب.

وهذا حكم الذنوب بعد الوحي والاتصاف بالنبوة. **أما ما قبل ذلك:** فالصحيح إن شاء الله تعالى تنزيههم عن كل عيب، وعصمتهم من كل ما يوجب الريب. والمسألة تصورها كالممتنع؛ فإن المعاصي والنواهي إنما تكون بعد تقرير الشرع، وقبل الشرع لا حكم. اهـ باختصار.

وقال اللقاني أيضا، ص (٢٦٨): وما نقل عن أحد ممن ثبتت نبوته مما يُشعِر بكذب أو معصية، فما كان منقولا بطريق الآحاد فمردود ولو استوفى شروط الصحة إن لم يمكن تأويله. وما كان منقولا بطريق التواتر فمصروف عن ظاهره إن أمكن، وإلا فمحمول على ترك الأَوْلَى أو كونه قبل النبوة.

(١) الشفا بتعريف حقوق المصطفى للقاضي عياض: (٢/١١٥) بتصرف في العبارة.

الشرع، إذ لا يُعلم كونُ الفعل معصية إلا من الشرع)[1].

قوله «ووحي رؤياهم حق كيقظتهم»: يعني أن الأنبياء معصومون في حال النوم أيضا، لأنه لا تنام قلوبهم. وهو معنى قوله «**إذ كلُّهم وصمةُ الأحلام**»، أي: عَيْبَتُهُ، من التخليط وضعف الإدراك، «**لم تنل**» أي: لم تصبهم. ولفظ «كل» مرفوعٌ على أنه مبتدأ، وما بعده خبرُه، لا منصوب، وإلا فيفيد سلب العموم، فلا يصح؛ [لأن المقصود عموم السلب][2]، لأن هذا حال جميع الأنبياء لا بعضهم.

عصمة الملائكة

قوله «كذاك عصمة ما لله من ملك»: يعني كما يجب للأنبياء العصمةُ من كل معصيةٍ، كبيرة أو صغيرة، كذلك يجب لجميع الملائكة، بدليل قوله تعالى: ﴿لَا يَسْبِقُونَهُۥ بِٱلْقَوْلِ وَهُم بِأَمْرِهِۦ يَعْمَلُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٧]، وغيره من الآيات.

وأما إبليس: فإنه جني لا ملك، وصحة الاستثناء لكونه مغمورا فيما بينهم[3].

وأما هاروت وماروت: فما نقل في شأنهم من الكفر والتعذيب عليه لم يصح منه شيء. قال القاضي عياض: وإنما [٦٦/أ] هو منقول من كتب اليهود[4]. انتهى.

(١) السابق.

(٢) ساقطة من ب.

(٣) يعني الاستثناءَ الواردَ في الآية: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ﴾ [البقرة: ٣٤]، وغيرها من الآيات التي ذكرت انصياعَ الملائكة لأمر الله تعالى بالسجود لآدم ﷺ، ورَفْضَ إبليس الملعون له.

(٤) انظر: الشفا للقاضي عياض: (٢/١٣٨).

وما جاء في تعليمهم للسحر فهو لتعريف حقيقته، والمنهيُّ عنه اعتقادُه والعملُ به، لا تعليمه وتعلُّمه، وقد كانا يعظان الناس ويقولان: إنما نحن فتنة فلا تكفر، هذا إذا قلنا إنهما ملكان. وإلا فلا إشكال حينئذ في قوله «**وعصمة الله لاتعزى لغيرهم**»، يعني لا يجب في حق الأولياء فما دونهم العصمة. وقد يحفظ الله بعض عباده [بمنّه وكرمه][1].

[ص] ٢١٢. **رَسُولُنَا أَحْمَدُ الْمُخْتَارُ أَفْضَلُهُمْ**
نَعَمْ وَخَاتَمُهُمْ وَالنَّصُّ فِيهِ جَلِي

٢١٣. **ذُو الْمُعْجِزَاتِ وَبِالْقُرْآنِ كَانَ لَهُ**
مِنْهَا تَحَدِّيهِ نَصًّا غَيْرَ مُحْتَمِلٍ

٢١٤. **فَلَمْ يُعَارِضْهُ فِي الْقُرْآنِ مُعْتَرِضٌ**
إِلَّا مُسَيْلِمَةُ الْكَذَّابُ ذُو الْحِيَلِ

٢١٥. **أَتَى الْكَذُوبُ بِزُورِ الْقَوْلِ مُفْتَرِيًا**
هَيْهَاتَ جَلَّ كَلَامُ اللهِ عَنْ مَثَلِ

٢١٦. **قَدْ رَامَ بِالْجَهْلِ نُورَ الْحَقِّ يُطْفِئُهُ**
وَاللهُ أَظْهَرَهُ كَالشَّمْسِ لَمْ تَزُلِ

الدليل على صدق رسالة سيدنا ومولانا محمد ﷺ

[ش]: نبه المصنف في هذه الأبيات على صدق رسالة سيدنا ومولانا محمد ﷺ.

ونظمُ الدليل عليها أن نقول: أنه[2] ﷺ ادعى النبوة والرسالة وأظهر

(١) ساقطة من ب.
(٢) ساقطة من أ.

المعجزة، وكلٌّ من كان كذلك فهو نبي ورسول، ينتج أن نبيَّنا نبي ورسول.

أما دعواه النبوة والرسالة فأمرٌ معلوم لكل الناس. [٦٦/ب] و[أما إظهار][(١)] المعجزات؛ فلأنه أتى بالقرآن، وأخبر بالمغيبات، وأخرج أفعالا كثيرة تخرج عن الحصر على خلاف المعتاد، وقد وصل إلينا ما أظهره من المعجزات.

لكنْ منها ما وصل إلينا بخبر الآحاد المفيد[(٢)] لغلبة الظن، وما وصل إلينا من هذا النوع القدرُ المشتركُ ـ أعني المعجزة ـ بالتواتر المفيد لليقين، كجودِ حاتم مثلا، وإن كانت تفاصيل جوده آحادا. فمعجزاته ﷺ غير القرآن مذكورة في السير آحادا من حيث التفصيل، وقد بلغت حد التواتر من حيث الإجمال، فلا يشك عاقل في ظهور المعجزة على يده ﷺ[(٣)].

القرآن أعظم المعجزات الدالة على صدقه ﷺ

ومنها ما وصل إلينا بالتواتر كالقرآن العظيم، فإنه أخبر به جمعٌ عظيمٌ عن جمعٍ عظيمٍ لا يُجَوِّز العقلُ تواطؤهم على الكذب أنه ﷺ تحدَّى به، ودعا إلى الإتيان بسورة منه البلغاءَ والفصحاءَ من العرب، مع كثرتهم وشهرتهم بغاية العصبية والحمية الجاهلية وتهالكهم على المباهاة والدفاع عن الأحساب، فعجزوا وأعرضوا عن المعارضة بالحروف [٦٧/أ] إلى

(١) ساقطة من ب.

(٢) ساقطة من ب.

(٣) حاصل كلامه في هذه الفقرة: أن الذي وصل إلينا ـ غير القرآن ـ من معجزاته ﷺ عَلِمْنَا آحاده متفرقةً من المواضع التي ورد ذكره فيها بأسانيد صحيحة، لم يبلغ كلٌّ منها على حدته درجة التواتر، لكنها جميعا يتحقق بها القدر المشترك ـ الذي هو المعجزة ـ الثابت بالتواتر المفيد لليقين، فلا يشك عاقل في أن له ﷺ معجزات على الجملة. كالذي علمناه بالتواتر من جود حاتم الطائي، ولم نعلم من آحاد وقائع كرمه إلا ما ثبت بغلبة الظن.

المنازعة بالسيوف.

فما أعظم هذا الدين وما أعظم من جاء به ﷺ، استمرت معجزته ولا تزال باقية إلى يوم الدين، فكان تحديه بالقرآن باقيا؛ لأن الأصح أن إعجازه بكونه في الطبقة العلياء من الفصاحة، والدرجة القصوى من البلاغة، مع كونه على نظم بديع قريب، وأسلوب مخالف لأساليب كلام العرب. ويعلم ذلك المتقنون على المعاني والبيان، المحيطون بأساليب الكلام، فيحصل لهم كمال اليقين بما شاهدوه من الإعجاز، ويحصل الإيمان لعامة المؤمنين بما شاهدوه من عجز جميع الخلق عن معارضته.

هذا مع اشتماله على [الإخبار بالمغيبات][1] في مثل قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مَن يَرۡتَدَّ مِنكُمۡ عَن دِينِهِۦ فَسَوۡفَ يَأۡتِي ٱللَّهُ بِقَوۡمٖ يُحِبُّهُمۡ وَيُحِبُّونَهُۥٓ﴾ [المائدة: ٥٤]، فأخبر تعالى عن ارتداد بعض المؤمنين، فوقع ذلك بعد نزول هذه الآية. فارتد في آخر عهد النبي ﷺ ثلاث فرق من العرب بعد ما آمنوا، وهم بنو مدلج وبنو حنيفة أصحاب [٦٧/ب] مسيلمة الكذاب وبنو أسد.

واشتماله على العلوم الإلهية، وأحوال المبدأ والمعاد، ومكارم الأخلاق، والإرشاد إلى فنون الحكمة العلمية والعملية، والمصالح الدينية والدنيوية.

ثم ذلك كله[2] على يد[3] نبي أمي، لم يخط قط كتابا، ولا خالط

(١) في أ «المغيبات».
(٢) ساقطة من ب.
(٣) في أ «أنه».

[شيئا من][1] العلوم، ولا جالس أحدا من أربابها، ولا بحث قط على شيء من ذلك جملة ولا تفصيلا[2].

(١) في أ «في».

(٢) **اتفق المسلمون على أن القرآن معجز، واختلفوا في وجه الإعجاز:**

فالجمهور، ومنهم الشارح: على أن إعجازه بكونه في الطبقة العليا من الفصاحة، والدرجة القصوى من البلاغة، إلى آخر ما هو مذكور في الكتاب.

وذهب النظام، وكثير من المعتزلة، والمرتضى من الشيعة، كما ذكر السنوسي نقلا عن التفتازاني: إلى أن إعجازه بالصرفة، وهي أن الله تعالى صرَفَ همم المتحدَّيْن عن معارضته مع قدرتهم عليها، وذلك الصرف: إما بسلب قدرتهم، أو سلب دواعيهم، أو سلب العلوم التي لا بد منها في الإتيان بمثل القرآن. انظر: شرح الجزائرية للسنوسي، ص: (٣٢٨).

وقد استدل الإمام التفتازاني على بطلان الصرفة بوجوه:

الأول: أن فصحاء العرب إنما كانوا يتعجبون من حسن نظمه وبلاغته وسلاسته في جزالته، ويُرقِصون رءوسهم عند سماع قوله تعالى: ﴿وَقِيلَ يَٰٓأَرۡضُ ٱبۡلَعِي مَآءَكِ﴾ [هود: ٤٤] لذلك، لا لعدم تَأَتِّي المعارضة مع سهولتها في نفسها.

الثاني: أنه لو قُصد الإعجاز بالصرفة لكان الأنسب ترْكَ الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته؛ لأنه كلما كان أنزَلَ في البلاغة وأدخَلَ في الركاكة، كان عدم تيسُّر المعارضة أبلغ في خرق العادة.

الثالث: قوله تعالى: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجۡتَمَعَتِ ٱلۡإِنسُ وَٱلۡجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأۡتُواْ بِمِثۡلِ هَٰذَا ٱلۡقُرۡءَانِ لَا يَأۡتُونَ بِمِثۡلِهِۦ وَلَوۡ كَانَ بَعۡضُهُمۡ لِبَعۡضٖ ظَهِيرٗا﴾ [الإسراء: ٨٨]، فإنّ ذِكْرَ الاجتماع والاستظهار بالغير في مقام التحدي إنما يحسُن فيما لا يكون مقدورا للبعض، ويُتوهم كونه مقدروا للكل، فيقصد نفي ذلك.

فإن قيل: لو كان القصد إلى الإعجاز بالبلاغة، لكن ينبغي أن يؤتى بالكل في أعلى الطبقات، لكونه أبلغ في خرق العادة، والمذهب أن الله تعالى قادر على أن يأتي بما هو أفصح مما أتى به وأبلغ، وأن بعض الآيات أعلى وأرفع، كقوله تعالى: ﴿وَقِيلَ يَٰٓأَرۡضُ ٱبۡلَعِي مَآءَكِ﴾ بالنسبة إلى سورة الكافرين مثلا: ﴿قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾ [الكافرون: ١].

قلنا: هذا أوفى بالغرض وأوضح في المقصود، بمنزلة صانعٍ يُبرِزُ من مصنوعاته ما ليس غاية=

الدليل على أن سيدنا ومولانا محمدًا ﷺ أفضلُ المخلوقات

قوله «رسولنا أحمد المختار أفضلهم»: يعني أفضل الرسل والملائكة، والأدلةُ على ذلك كثيرة.

من جملتها: ما أُجمع عليه في ثبوت شفاعته الكبرى في موطن الآخرة لإراحة الخلق من هول المحشر وشدائد أحواله. وقد عُلم أن ذلك الموقف الهائل جمع الأولين والآخرين، وجمع الأولياء[1] والأنبياء والمرسلين، وجمع الملائكة المقربين، وقد عظُم فيه خوفُ الجميع على أنفسهم، واشتد الهول هناك اشتدادا لا يمكن وصفه، وطال أمره، وهاج الخلق بعضهم في بعض، حتى إن الملائكة الكرام تجثو فيه على الركب، وحتى إن البرآء من كل عيب اتهموا أنفسهم، كأكابر الرسل عليهم الصلاة والسلام، يقول كل واحد منهم على سبيل الاعتذار [٦٨/أ] عندما تُطلب منه الشفاعة: إني ربي غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله، ولم يغضب بعده مثله، لا أُسأل اليوم، نفسي نفسي، اذهبوا إلى غيري.

= مقدروه ونهاية ميسوره، ثم يدعو جماهير الحذاق في الصناعة إلى أن يأتوا بما يوازي أو يداني دون ما ألقاهن وأهون ما أبداه. انظر: شرح المقاصد للتفتازاني (٢٩٢/٣).

* **فائدة:**

خرقُ العادة في أمر من الأمور: قد يكون من جهة أنه لا يكون متعلَّقا لقدرتنا بحسب العادة، كخلق الأجسام وإحياء الأموات. وقد يكون من جهة بلوغه الطبقة التي خرجت عن طوقنا، وإن كان نوعه مما تتعلق به قدرتنا. فوقوع كل من الأمرين إذا كان مقرونا بدعوى النبوة، ـ سواء كان ظهوره من نفس الشخص، أو من الله في حقه ـ كان معجزة إذا لم يعارَض. والقسم الثاني كالقرآن أبلغُ وأَدْخَلُ في الإعجاز كما لا يخفى، فاحفظه، فإنه يندفع به شبهاتٌ في هذا المقام، وبه يستقيم بيان الإعجاز في الكلام. انظر: حاشية المحاكمات على تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام لمحمد وسيم السنندجي الكردي (٢٣٠/٢).

(١) ليست في ب.

ويتدافعون الشفاعة من واحد إلى واحد، حتى ينتهوا[1] إلى عروس المملكة وسرها وأكسيرها وسيد كلِّ ما خلق، مولانا محمد ﷺ، فيقول: أنا لها، ويذهب حتى يسجد تحت العرش، فيقال من قِبَل الله تعالى: ارفع رأسك يا محمد، وقل يُسمع لك، واشفع تشفع، وسل تُعط.

فانظر هذا الخطاب العظيم لهذا السيد العظيم في ذلك اليوم الهائل كيف هو صريحٌ بالمعنى، ودليل قطعي لا يرتاب فيه عاقل أنه لا أكرم منه على الله تعالى عموما.

وفي الحديث أنه ﷺ أولُ من يَقْرَعُ باب الجنة، فيقول رضوان عليه السلام خازنُ الجنة: مَن؟ فيقول: «محمد»، فيقول رضوان][2]: «بك أُمرت، لا أفتح لأحد قبلك»[3]، أو كما قال.

وحديث العنق الخارج من النار الذي يخاف منه كل أحد، فيقول له السيد الأعظم: «ارجع إلى مكانك حتى يأتيك أصحابك»، فتسمع النار نداءً من قِبل [٦٨/ب] الله تعالى: اسمعي له وأطيعي[4]. والأدلة والأحاديث على أنه[5] أفضل الخلق كثيرة.

الدليل على أن سيدنا ومولانا محمدًا ﷺ خاتم الأنبياء والمرسلين

قوله «نعم وخاتمهم»: هذا مما يدل عليه الكتاب والسنة وأجمعت عليه الأمة.

(١) في ب «ينتهي».

(٢) ساقطة من أ.

(٣) رواه مسلم، برقم: (١٩٧)، من حديث أنس بن مالك رضي الله عنه. وما سبق من حديث الشفاعة الكبرى في الموقف متفقٌ عليه.

(٤) لم أجده.

(٥) في ب «كونه».

أما الكتاب: فقوله تعالى: ﴿وَلَٰكِن رَّسُولَ ٱللَّهِ وَخَاتَمَ ٱلنَّبِيِّـۧنَ﴾ [الأحزاب: ٤٠].

وأما السنة: فقوله ﷺ: «لَا نَبِيَّ بَعْدِي»(١)، وقوله: «لم يبق بعدي إلا مبشرات النبوة، الرؤيا(٢) الصالحةُ يَراها الرجل المسلم، أو تُرى له»(٣)، وغير ذلك(٤).

قوله «فلم يعارضه في القرآن معترض إلا مسيلمة الكذاب»: يعني أن البلغاء لما أحسوا بالعجز لم يعارضوا القرآن خوفَ الفضيحة، إلا مسيلمة الكذاب قال كلاما وسماه قرآنا أُنزل عليه، فافتضح به إلى يوم القيامة، وصار هزؤة للسامعين إلى آخر الدهر، مثل: (الفيل ما الفيل، وما أدراك ما الفيل، له ذنب وثيل وخرطوم طويل)، وله كلام وقصص مضحكة ذكرها السنوسي في شرحه(٥).

(١) متفق عليه.

(٢) في أ «الرؤية».

(٣) أخرجه الإمام مالك في الموطأ، وقال الزرقاني في الشرح (٤/٤٥١): (مالك عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار) مرسلٌ، وصَلَهُ البخاري من طريق الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة، أن رسول الله ﷺ قال: «لن يبقى بعدي من النبوة إلا المبشرات».

(٤) وذلك مما يدل صراحة على كذب أدعياء النبوة في عصره ﷺ وبعده، قديما وحديثا. أما من ادعاها في عصره ﷺ أو بعده قريباً، فقد فضح الله كذبهم على رءوس الأشهاد كمسيلمة والعنسي وسجاح. وأما حديثا، فمن أخطر أدعياء النبوة دجّالُ قاديان «ميرزا غلام أحمد القادياني» الذي ظهر بقاديان في البنجاب وادعى النبوة في حدود سنة ١٨٨٠م، ودعمته انجلترا وصار له أتباعٌ كثر، توفي بداء الكوليرا سنة ١٩٠٨م، بعد مباهلةٍ بينه وبين علماء المسلمين في الهند. قد رد عليه عدد من علماء عصره وأظهره كفره. ومن أكثر المعاصرين اهتماما بالرد على تلك الطائفة الكافرة الأخ الشيخ أمجد سقلاوي حفظه الله تعالى، وله في ذلك جهد مشكور من الكتابات والمحاورات والمناظرات التي لا يبقى لهم حجة ولا تذر. وانظر ترجمة ذلكم الكذاب في الأعلام للزركلي (١/٢٦٥).

(٥) شرح الجزائرية للسنوسي، ص: (٣٣٤ ـ ٣٣٧).

[ص] ٢١٧. وَالْمُعْجِزَاتُ سِوَى الْقُرْآنِ لَيْسَ لَهَا
حَدٌّ فَيَحْصُرُهَا نَظْمٌ لِمُحْتَفِلِ
٢١٨. فَالْبَدْرُ شُقَّ لَهُ وَالْجِذْعُ حَنَّ لَهُ
وَإِنْ يُرِدْ فَيْضَ مَاءِ الْبَحْرِ يَنْهَمِلِ
٢١٩. وَنُطْقُ عَجْمَاءَ[1] بَلْ نُطْقُ الْجَمَادِ لَهُ
وَمِنْ هَجِيرِ وَطِيسِ الشَّمْسِ فِي ظُلَلِ

ذكر بعض معجزاته ﷺ غير القرآن الكريم

[ش]: [١/٦٩] لا شك أن معجزاته ﷺ وآيات صدقه لا يمكن استقصاؤها ولا حصرها؛ إذ ما من معجزة لرسول من رسل الله إلا أعطي ﷺ مثلها أو أعظم، ثم زاد بعد ذلك على الجميع بما لا ينحصر.

وخُص بأن أبقى الله تعالى له أعظم معجزة ـ وهي القرآن ـ إلى قيام الساعة أو قرب قيامها. ولمزيد شرف القرآن قدمه المصنف[2]، ثم ذكر [بعضا من][3] معجزاته المشهورة.

فمنها: انشقاق القمر له[4] ﷺ، ويكفي في صحة الإخبار عنه قوله[5]

(١) في أ «عجم».
(٢) قال الإمام السنوسي: وهي معجزة جمعت بين الدليل والمدلول. أما الدليل: فَلِمَا فيه من الإعجاز وغيره من وجوه الدلالة، وأما المدلول: فَلِمَا فيه من بيان الإيمان وأدلته، وبيان الأحكام الشرعية والمواعظ والقصص والوعد والوعيد، إلى غير ذلك من علومه التي لا تنحصر. انظر: شرح الجزائرية للسنوسي، ص: (٣٣٧) بتصرف.
(٣) في ب «بعض».
(٤) ساقطة من ب.
(٥) في أ، وب «بقوله» وما أثبتناه هو الصحيح.

تعالى: ﴿ٱقۡتَرَبَتِ ٱلسَّاعَةُ وَٱنشَقَّ ٱلۡقَمَرُ﴾ [القمر: ١]، وقصته مشهورة، وقد حصل الانشقاق مرتين، وهي رواية أنس وابن عباس ﷺ.

ومنها: حنين الجذع إليه، وبكاؤه عليه صلوات الله وسلامه عليه[١]، وهو خشبة من النخل كانت في المسجد، كان[٢] يخطب عليها قبل ما يصنع له المنبر، سمع له من كان بالمسجد حنينا وصوتا، أسفا على فراقه لَمّا تركه وصعد المنبر، وقصته طويلة مشهورة.

ومنها: تكثير الماء القليل عند شدة الاحتياج، وهو [٦٩/ب] مشهور.

وأشار المصنف بقوله «وإن يرد فيض ماء البحر ينهمل»: إلى المعجزة المخصوصة بالماء، فيدخل فيها ما ذُكر، ونزولُ ماء السماء بدعائه، وتفجير العيون الآبار ببركته. ذكره مفصَّلا السنوسيُّ ﷺ، مع تفصيل جميع ما ذكر من المعجزات، فراجِعْهُ.

قوله «ونطق عجماء بل نطق الجماد له»: مراده بالعجماء الحيوان البهيمي، وكلمة «**بل**» لإضراب الانتقال من الأدنى إلى الأعلى؛ لأن الجماد أبعد في قبول النطق. أما كلام الحيوان فكثير، ومنه كلام الضب. وأما كلام الجماد فكثير أيضا، ومنه قصة الشجرة والأعرابي.

قوله «ومن هجير وطيس الشمس في ظلل»: الهجير والهاجرة والهجر نصف النهار عند اشتداد الحر، والوطيس حُفَرٌ يُخْبَزُ فيها وهو التنور، ويقال مجازا: «حَمِيَ الوَطِيسُ» لشدة الحر وشدة الحرب. وقالوا: الوطيس الضرب الشديد.

(١) ساقطة من أ.

(٢) ساقطة من أ.

أراد المصنف بذلك بيان معجزة التظليل له ﷺ، سواء كان بالغمام أو بالحمام أو بالملائكة أو بالشجر، وقد أطنب السنوسي في ذكر هذه الأشياء، جزاه الله خيرا[1].

[ص] ٢٢٠. **وَلَيْسَ يَخْفَى الَّذِي أَبْرَاهُ مِنْ سِقَمٍ**
أَعْيَا الْأَطِبَّاءَ ذَا عَضْلٍ مِنَ الْعِلَلِ

[ش]: [٧٠/أ] من معجزاته ﷺ إبراء المرضى وذوي العاهات، ولشهرة هذا النوع من المعجزات قال: «**وليس يخفى**».

وجملة «**أعيا الأطباء**» في محل جرٍّ على أنه صفةٌ لسقم، و«**ذا عضل**» حالٌ منه، وصحَّ لتَخَصُّصِه بالصفة. والعضلُ المنعُ، كأنّ هذا القسم منع الطبيب أن يعيد في أمره شيئا.

[ص] ٢٢١. **أَمَّا الْقَلِيلُ وَتَكْثِيرٌ لَهُ مَدَدٌ**
حَدِّثْ وَلَا حَرَجٌ عَنْ خِيرَةِ الرُّسُلِ

[ش]: أشار إلى معجزة تكثير الطعام، ولما كان هذا النوع من المعجزة كثيرا جدا قال «**حدث ولا حرج**».

وأشار بقوله «**له مدد**» إلى أن الطعام كان يزيد، فيأكل الناس منه أكلهم المعتاد، [لا أنه][2] خلق الله في قلوبهم الشبع فيكفيهم القليل من الطعام.

(١) شرح الجزائرية للسنوسي، ص: (٣٣٧ ـ ٣٤٦).

(٢) في أ «لأنه» وما أثبتناه أليق بالمعنى.

الكلام على معجزتي الإسراء والمعراج

[ص] ٢٢٢ ـ مُسْـرَاهُ أَعْظِـمْ بِـهِ فِـي الْقَـدْرِ مَنْزِلَـةً
مِـنْ قَـابَ قَوْسَـيْنِ لَـمْ تُـدْرَكْ وَلَـمْ تُنَـلِ

[ش]: من معجزاته العظام الإسراء، **وقد اختُلف فيه على أربعة أقوال**، من جهة كونه في النوم أو اليقظة. ولا خلاف في نفس الإسراء؛ لشهادة القرآن والأحاديث.

ـ القول الأول لعائشة رضي الله عنها وجماعة: أنه كان في النوم.

ـ الثاني مذهب الجمهور: أنه بجسده الشريف في اليقظة.

ـ الثالث: [٧٠/ب] أنه كان مرتين، مرةً[(١)] في اليقظة ومرةً في النوم.

ـ الرابع: أنه أُسرِي بجسده الشريف إلى بيت المقدس في اليقظة، ثم عُرِج بروحه الشريفة إلى فوق سبع سماوات.

قال الشيخ سعد الدين التفتازاني في شرح النسفي: (اختلفت أقوال السلف في ذلك، فقيل إلى الجنة، وقيل إلى العرش، وقيل إلى فوق العرش إلى طرف العالم. فالإسراء وهو من المسجد الحرام إلى بيت المقدس قطعيٌّ ثبت بالكتاب، والمعراج من الأرض إلى السماء مشهور، ومن السماء إلى الجنة أو العرش أو غير ذلك آحادٌ، ثم الصحيح أنه ﷺ رأى ربه بفؤاده لا بعينه)[(٢)]، انتهى.

قوله «مسراه»: بضم الميم، اسمٌ لمصدر، بمعنى[(٣)] الإسراء من أسرى.

(١) ساقطة من أ.

(٢) شرح العقائد النسفية للتفتازاني، ص: (١٣٠ ـ ١٣١).

(٣) في أ «يعني».

قوله «أعظم به»: تعجبٌ، أي ما أعظمه. و«**القدر**» الشرف، و«**المنزلة**»[1] هنا الرتبة، وهي منصوبة على التمييز أو الحال.

قوله «من[2] قاب قوسين»: صفة لمنزلة، ومعنى قاب قوسين: مقدار قوسين، وقاب القوس: مقدار طولها. وقيل: مقدار الوتر منها. وقيل: مقدار[3] ما بين نصفه وأوله، فلكل قوس قابان.

ومعنى «**لم تدرك**»: لم تلحق. ومعنى «**لم تنل**»: لم تصب بوجه من وجوه[4] الإصابة، ولو [٧١/أ] بنظر العين من بعد، بل ولا بخطورها على الذهن.

والمرادُ من ذكر قاب قوسين، والمعنى المقصودُ منه: بلوغُه ﷺ منزلةً ـ أي رتبةً ـ شريفة، لا يمكن لأحد من البشر الوصول إليها.

[ص] ٢٢٣. **مَنْ كَانَ لِلْمُعْجِزَاتِ الْغُرِّ فِي ظَمَأٍ**
فَفِي كِتَابِ الشِّفَا رِيٌّ مِنَ الْغُلَلِ

٢٢٤. **فَاللهُ يَجْعَلُنَا مِنْ خَيْرِ أُمَّتِهِ**
مُؤَمَّنِينَ بِلَا رَوْعٍ وَلَا وَجَلِ

[ش]: «**الغر**» جمع غرة، وأصل الغرة: بياضٌ في وجه الفرس، استعيرت هنا للشهرة. و«**الغلل**» جمع غلة بضم الغين المعجمة، وهي حرارة العطش.

(١) في أ «المنزل».
(٢) ساقطة من ب.
(٣) ساقطة من ب.
(٤) في أ «الوجوه».

وحاصل المعنى: من كان مشتاقا لسماع كثير من معجزاته ﷺ، فليراجع كتاب [الشفا، فإن القاضي عياض رحمه الله وإن لم يمكنه حصر][1] المعجزات، إلا أنه كتب منها ما يروي من حرارة عطش الشوق إليها.

المعجزات الدالة على صدقه ﷺ نقلية وعقلية

واعلم أن المعجزات على قسمين:

ـ **منقول**: وهو ما جاء في الكتب المتقدمة ـ مثل التوراة والإنجيل ـ مِنْ ذِكْرِ أوصاف سيدنا محمد ﷺ.

ـ **ومعقول**: وهو ما يجزم العقل عند تصوره بصدق السيد الأعظم والرسول المكرم، فيحصل له محبته والشوق إلى اتباعه، ويحصل لمن نوّر الله بصيرته اليقين بأن كلامه حجة قاطعة، فيعرض عما خامر عقله [٧١/ب] وعارضه من الشبه الوهمية، وذلك أعظم شيء يُحتاج إليه؛ لأن مسائل الدين لا يدرَك جميعها بالعقل، فلأجل ذلك مَنَّ الله علينا بإرسال الرسل.

فمن المعجزات العقلية:

ـ بلاغة القرآن العظيم[2] الشأن.

ـ وثانيها: إخباره ﷺ بالمغيبات في الكتاب العزيز وفي الأخبار، وذلك بحر لا ساحل له.

ـ الثالث: أنه ﷺ قد بلغ في الحكمة النظرية، كمعرفة الله تعالى وصفاته وأسمائه وأحكامه، وفي الحكمة العملية[3]، ـ وهي علم الأخلاق،

(١) ساقطة من أ.

(٢) ساقطة من ب.

(٣) في أ «العلمية».

وسياسة الأبدان، وتدبير أمر الخلق ـ، المبلغَ العظيمَ الذي لا يمكن للعقلاء الوصول إليه، مع أنه ﷺ أميٌّ لم يخالط من عُرِف بالعلوم، وهذا بشهادة أعدائه الكفرة، ولهذا كانوا يعلمون كونه على الحق، ولكن يصعب عليهم مفارقة أهليهم ورياستهم.

ـ الرابع: ما نقل إلينا من خوارق العادات، كانشقاق القمر الذي رآه جميع من نظر إلى السماء في تلك الساعة من جميع الآفاق، وكذلك تسليم الحجر وانقياد الشجر، إلى غير ذلك مما لا يحصى.

ـ الخامس: سيرته [٧٢/أ] وأوصافه التي تواترت إلينا، من ملازمتِه للصدق من أول عمره إلى آخره، فإنّ أحدا ما سمع منه كذبة قط، وقد اعترف له أعداؤه بذلك.

وتركِه الدنيا والإعراضِ عنها باختياره وعن زخارفها على الدوام.

وسخاوتِه وشجاعتِه، حتى إنه لم يفر [قط][1] من الزحف، وفصاحتِه وبلاغتِه.

وتحمُّلِه الأذى تحمُّلًا لا يثبت معه إلا من هو على الحق؛ لأن غرضه كان إظهار دين الله تعالى لا زخارف الدنيا.

وكونه مع أهل الدنيا في غاية الترفع، ومع الفقراء والمساكين في غاية التواضع.

وحسن خَلقه وخُلُقه حتى كان لا يزداد مع الغضب إلا حلما. وقد أسلم

(١) ساقطة من أ.

أبو ذر بمجرد رؤية وجهه الشريف، وقال: «لما رأيت وجهه عرفت أنه ليس وجه كذاب»[1].

وانتصابِه ـ مع ضعفه، وقلة أعوانه وما في يده، وعدمِ الملك في آبائه ـ محاربا لأهل الأرض ذات الطول والعرض، وظهورِ دينه كما وعده ربه.

ـ السادس: أنه ﷺ ظهر في زمانٍ أحوج ما كان الناس فيه إلى من يهدي إلى الطريق المستقيم ويدعو إلى الدين القويم، ويُظهر الأمور ويضبط حال الجمهور [٧٢/ب].

ولا خفاء أن جميع هذه الأوصاف ـ بل بعضها ـ لا يكون لغير لنبي، ولا تُمْكِنُ إلا بعون إلهي وتأييد سماوي، وليس لما تبنيه يد الله هادم.

تكرار ذكر معجزاته ﷺ يزيد المؤمن يقينا وقوةً في إيمانه

فإن قلتَ: لا حاجة لنا بتعديد المعجزات؛ لأن دين محمد ﷺ لا يشك في حقيقته أحد.

أقول: أنت في غاية الاحتياج، ولكن لا تعلم؛ لأنك لو لم تكن محتاجا إلى تحقيق صدقه ﷺ لَتَلَقَّيْتَ جميع ما قاله بالقبول، ولَمَا خامرتْ قلبَك شهبةٌ عند سماعك أخباره بما وراء العقول، على الخصوص إذا سمعت إخباره سؤال الملكين وعذاب القبر ونعيمه، وأنهما يجلسانه ويسألانه، ويفتح للمؤمن في قبره باب إلى الجنة، ويفسح له في قبره ويضيق على غيره. فحينئذ تطلب أن تدرك هذا بالعقل فتهلك كما هلكت الفلاسفة.

وأما إذا سمعتَ ما ذُكر من أوصافه ﷺ وتلقيتها بالقبول، لا يعسر

(١) الثابت في كتب السنة وعند أهل الأخبار: أن قائل هذا الكلام هو عبد الله بن سلام رضي الله عنه، وقد كان من أحبار اليهود قبل إسلامه.

عليك الإذعان لما أخبر به سيد ولد آدم[1] ﷺ. [٧٣/أ] مَنْ أصلح الله به ما فسد من شأن الناس، وميّز به بين الحق والباطل وأشاد به الدين على أمتن أساس، وانجلى به عن القلوب ظلماتها وأُنقذت به من لجج الفساد، وأشرقت على آفاقها شموس المعارف وانتشرت بركة أنواره في البلاد والعباد، وارتجت الأرض بذكر الله تعالى حق ذكره، وظهر سَفَهُ من أسند على الحقيقة أثرا لغيره، وارتفعت بتحميده جل وعلا وتمجيده[2] وتوحيده وتقديسه الأصواتُ في المساجد والصوامع والمنابر، وانبعثت ينابيع الحكمة والمعارف النورانية، وفاضت على القلوب والألسنة، أليس ذلك إلا[3] ببركة هذا السيد الأعظم والرسول المكرم ﷺ.

** ** **

(١) في أ «عدنان» وفوقها كتب «آدم» تصحيحا.

(٢) ساقطة من أ.

(٣) ساقطة من أ.

[ص]:

فصل
فِي خَرْقِ الْعَادَةِ [وَكَرَامَاتِ الْأَوْلِيَاءِ][1] السَّادَةِ

٢٢٥. إِنَّ الْكَرَامَاتِ لِلْقَوْمِ الْأُولَى وَصَلُوا
أَعْلَى مَقَامٍ تُقًى مِمَّا يَنَالُ وَلِي

٢٢٦. صَدِّقْ بِهَا خَارِقًا وَالسِّحْرُ يُشْبِهُهَا
حَقِيقَةً عِنْدَنَا قَدْ قِيلَ بِالْحِيَلِ

٢٢٧. لِأَنَّهَا عِنْدَنَا تَمْتَازُ عَنْهُ بِمَا
يُبْدِيهِ وَصْفُهُمَا بِالشِّبْهِ وَالْمَثَلِ

٢٢٨. إِذْ حَالَةُ السِّحْرِ لَا تَخْفَى فَصَاحِبُهَا
عَلَى سَبِيلٍ قَوِيمٍ غَيْرُ مُشْتَمِلِ

٢٢٩. وَذُو الْوَلَايَةِ لَا تَخْفَى فَصَاحِبُهَا
مَعَ الشَّرِيعَةِ لَا يَنْفَكُّ مِنْ وَجَلِ

٢٣٠. [٧٣/ب]كَذَاكَ عَنْ مُعْجِزَاتِ الرُّسْلِ مَيِّزْهَا
فَرْقَ التَّحَدِّي وَذَا عِنْدَ الْجَمِيعِ جَلِي

٢٣١. مَعَ أَنَّهَا عِنْدَهُمْ جَاءَتْ مُؤَكِّدَةً
لِلْمُعْجِزَاتِ تُبِينُ الصِّدْقَ لِلرُّسُلِ

(١) في ط، وم٢ «كرامة».

٢٣٢. فِي آلِ عِمْرَانَ ثُمَّ الْكَهْفِ قَدْ ثَبَتَتْ
وَالنَّمْلِ يُبْدِي صَحِيحَ النَّقْلِ مِنْ قِبَلِ

[ش]: هذا الفصل في الخوارق غير المعجزات من الكرامات، وهل هي ممكنة الوقوع أم لا، والسحر، والفرق بينهما وبين المعجزة، وفي بيان الولي.

الكرامة ثابتة للأولياء، وتعريف الولي

قوله «إن الكرامات... إلخ»: يعني أن الكرامات ثابتة للذين وصلوا إلى أعلى مراتب التقوى، وهو ما يناله الولي. فعلي هذا، الولي: هو من كان في أعلى مراتب التقوى، وهو من تنزه عما يشغل سره عن الحق متبتلا إليه بكليته، وهو المتقي الحقيقي المطلوب بقوله تعالى: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾ [آل عمران: ١٠٢].

والمتقي الذي في المرتبة الوسطى، وهو المتعارف باسم المتقي: هو المجتنب عن كل ما يُؤْثِم مِنْ فِعْلٍ أو تَرْكٍ، حتى الصغائر عند قوم، وهو المعني بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ آمَنُوا وَاتَّقَوْا﴾ [الأعراف: ٩٦].

والمرتبة السفلى من التقوى: التوقّي من العذاب المخلَّد، بالتبري عن الشرك، وعليه قوله تعالى: ﴿وَأَلْزَمَهُمْ كَلِمَةَ التَّقْوَى﴾ [الفتح: ٢٦].

قال التفتازاني في شرح النسفي: (الولي: هو العارف بالله وصفاته حسب ما يمكن، [٧٤/أ] المواظب على الطاعات، المجتنب عن المعاصي، الْمُعْرِض عن الانهماك في الملذات والشهوات.

وكرامته: ظهورُ أمر خارق للعادات من قِبَلِهِ، غير مقارِن لدعوى

النبوة)[1] اهـ. وبهذا تمتاز عن المعجزات.

وبمقارنة الاعتقاد الصحيح، والعمل الصالح، والتزام متابعته ﷺ، تمتاز عن الاستدراج والسحر وعن مؤكدات تكذيب الكاذبين، كما روي أن مسيلمة الكذاب دعا لأعور أن تصير عينه العواراء صحيحة فصارت عينه الصحيحة عوراء، ويسمى هذا إهانة.

وقد تظهر الخوارق من قِبل العوام المسلمين، ليخلصهم الله تعالى بها من مِحَن الدنيا ومكارهها، وإن لم يتصفوا بالولاية، وهذه تسمى معونة.

قوله «صدق بها.. إلخ»: أي صدِّقْ بها وإن أنكرها البعض.

السحر والعين

قوله «السحر حقيقة عندنا»: يعني أن السحر أمر ثابت واقع، بدليل: ﴿يُعَلِّمُونَ ٱلنَّاسَ ٱلسِّحْرَ﴾ [البقرة: ١٠٢]، وليس هو كالشعوذة مجرد دراية وتمويه كما تقول المعتزلة، ونبّه على مذهبهم بقوله «عندنا».

قال السنوسي في آخر شرح هذه الأبيات: (تنبيه: مِن معنى إصابة [٧٤/ب] السحر إصابةُ العين، وهي أن يكون لبعض النفوس خاصية أنها إذا استحسنَتْ شيئا لَحِقَتْهُ الآفةُ بمحض خلق الله تعالى، ولا أثر لتلك النفس العائنة أصلا)[2] انتهى.

وقد عرفت الفرق بين الكرامة وبين غيرها من الخوارق، وبينه المصنف بقوله «**إذ حالة السحر**»... إلى قوله «**لا ينفك من وجل**»، يعني لا يزال الولي خائفا من الله، أي: لا يأمن مكر الله.

(١) شرح العقائد النسفية للتفتازاني، ص: (١٣١).

(٢) شرح السنوسي للجزائرية، ص: (٣٨٤).

قوله «مع أنها... إلخ»: يعني الكرامة من الولي معجزةٌ لنبيه التابع له.

الدليل على وقوع الكرامات للأولياء، والإشارة إلى اختلاف المتكلمين في بعض مباحث الولاية والكرامة

قوله «في آل عمران.. إلخ»: استدلالٌ منه على وقوع الكرامة من الأولياء، كما في قصة مريم، كلما دخل عليها زكريا المحراب وجد عندها رزقا، وقصة آصف في سورة النمل، وإتيانه بعرش بلقيس قبل ارتداد الطرف.

واعلم أن المتكلمين في امتناع صدور الكرامات عن اختيارٍ وقصدٍ من الولي على قولين.

[وكذا اختلفوا في صحة وقوعها مقارِنة لدعوى الولاية][1].

وكذا اختلفوا في صحة وقوعها بالإخبار عن المغيبات على قولين.

رتبة الولي لا تصل إلى رتبة النبي، فضلا عن أن تزيد عليها

واعلم أن المسلمين أجمعوا على أن الولي لا يصل إلى درجة النبوة. قالوا: نسبةُ [١/٧٥] ما قُسم بين الأولياء كلهم من المراتب والكمالات إلى ما أعطى اللهُ الأنبياء عليهم الصلاة والسلام كنسبة رَشْحِ[2] زقٍّ مملوءٍ عسلا إلى ما في داخل الزق من العسل.

وأجمع المسلمون على أن النبي[3] أفضل من الولي؛ لأن النبي جمع بين مرتبتي الولاية والنبوة. ولا يعتد بقول بعض الباطنية أن الولاية أفضل من النبوة. نعم قد يقع تردُّدٌ في أن نبوة نبيٍّ واحد أفضل أم ولايته. قال بعضٌ بالأول؛ لِما في النبوة من معنى الوساطة بين الجانبين، والقيام

(١) ساقطة من أ.

(٢) في أ «رشح من زق».

(٣) في أ «النبي ﷺ»، وهو خطأ، فسياق الكلام يدل على أن المراد جنس النبي لا على نبينا ﷺ بخصوصه، ولا على غيره من الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين.

بمصالح الأنام في الدارين، مع شرف مشاهدة الملك. وقال بعضٌ آخَرُ بالثاني لِما في الولاية من معنى القرب والاختصاص الذي يكون في النبي في غاية الكمال، بخلاف ولاية غير النبي.

الولاية لا تُسقِط تكاليف الشرع

وكذا أجمع المسلمون على أن الولاية لو تناهت لا يسقط معها تكاليف الشرع. وعن أهل الإباحة [والإلحاد من الباطنية][1] ـ أذلهم الله وأخلا منهم الأرض ـ أن الولي إذا بلغ الغاية في المحبة وصفاء القلب وكمال الإخلاص يسقط عنه الأمر والنهي، ولم [٧٥/ب] تضره الذنوب، ولا يدخل النار بارتكاب الكبيرة. وهذا كفرٌ لا محالة؛ إذ لا معنى للولي إلا مظهر تصرف النبي في الخلق.

قلت: لا شك أن التهاون في أمور الشرع لا يصدر من الولي؛ لأن العبادة صارت له خُلُقا، ولا لذة له إلا فيها، لأنه يراها نِعَمًا عليه وخِلَعًا تصل من مولاه إليه.

فإذا رأيت من تهاونَ في العبادة معتقدا سقوط الكليف عنه، فاحكم بأنه زنديق تابع لهوى نفسه الأمارة بالسوء، ما ذاق شيئا من المعرفة. قد انغر بكلام بعض العارفين، أعني قولهم: «لا تكليف علينا في العبادات»، بمعنى أنهم لا يرون لها تعبا، بل يرون الراحة العظمى فيها وبها، كما ورد في صلاة العشاء «أرحنا بها يا بلال»[2]. وقوله: «جعلت قرة عيني في الصلاة»[3]. فلو ذاق هذا الحيوان البهيمي ما ذاقوه بالعبادات لَمَا فهم

(١) في أ، وب «من الباطنية والإلحاد». ولا يستقيم المعنى هكذا فجعلنا المعطوف تاليا للمعطوف عليه مباشرة ليصح نظم الكلام.

(٢) أبو داود في السنن: (٤٩٨٥). وصححه العراقي في تخريج الإحياء (١/٢٢٤).

(٣) عزاه السيوطي في الجامع (١/٣٣٧) إلى أحمد في المسند والنسائي في المستدرك=

سقوط التكليف عنهم[1].

** ** **

= والبيهقي في السنن والحاكم في المستدرك من حديث أنس وإلى الطبراني في الكبير (٣٢٩/١). وحسنه الحافظ ابن حجر في التلخيص الحبير (٢٥٤/٣).

قلت: وفي بعض طرقه عند البيهقي في «سننه» بلفظ: إنما حبب.

(١) قال السنوسي نقلا عن ابن دهاق في شرحه على الإرشاد: **للولي أربعة شروط:**

* **الأول:** أن يكون عارفا بأصول الدين، حتى يفرق بين الخالق والخلق، وبين النبي والمدعي.

* **الثاني:** أن يكون عالما بأحكام الشريعة نقلًا وفهمًا، ليكتفي بنظره عن التقليد في الأحكام الشرعية، بحيث لو أذهب الله تعالى علماء أهل الأرض جميعا لوُجِد عنده ما كان عندهم، ولأقام قواعد الإسلام من أولها إلى آخرها؛ فإنه لا يُفهَم من قولنا «ولي الله» إلا الناصر لدين الله، وذلك ممتنع في حق من لا يحيط علما بدين الله، قواعده وأصوله وفروعه!

* **الثالث:** أن يتعلق بالخلُق المحمود الذي يدل عليه الشرع، كالورع عن المنهيات وامتثال جميع المأمورات. والذي يدل عليه العقل؛ إذ بعد معرفته بحدث العالم وأن الله تعالى لا شريك له في شيء منه لم يتعلق قلبه بشيء غير الله خوفا وطمعا.

* **الرابع:** أن يلازمه الخوف أبدا سرمدا، ولا يجد لطمأنينة النفس سبيلا، بحيث لا يأمن مكر الله تعالى أن يختم له بسوء. انظر: شرح الجزائرية للسنوسي، ص: (٣٧٩ ـ ٣٨٠) بتصرف.

قلت: وقد زاد بعضهم في هذه الشروط ونقص، كلٌّ بحسب ما يراه أليق بمقام الولاية، ولا يخلو كثير منها عن تشدد، حتى ربما يظن الناظر في كلامهم أنه لا يوجد لله وليٌّ.

[ص]:

فصل
فِي وُجُوبِ التَّوْبَةِ عَلَى الْفَوْرِ

[ص] ٢٣٣. وَتُبْ عَلَى الْفَوْرِ إِنْ قَارَفْتَ سَيِّئَةً
لَا تُمْهِلَنْ سَاعَةً فَالذَّنْبُ فِي الْمَهَلِ

٢٣٤. وَقُلْ لَعَلَّ رَسُولَ الْمَوْتِ يُعْجِلُنِي
فِي سَاعَتِي هَذِهِ قَدْ تَمَّ لِي أَجَلِي

٢٣٥. لَا بُدَّ تُعْقِبُهَا عَمَّا مَضَى نَدَمًا
كَذَا الْمَظَالِمَ فَارْدُدْهَا وَلَا تُطِلِ

٢٣٦. [٧٦/أ] فَإِنْ بُلِيتَ بِذَنْبٍ بَعْدَ صِحَّتِهَا
لَمْ تَنْتَقِضْ لَكَ لَكِنْ تُبْ لِمُقْتَبِلِ

٢٣٧. هَذَا الصَّحِيحُ فَلَا تَسْمَعْ لِمُنْكِرِهِ
مِثْلُ الْعِبَادَاتِ لَمْ تُنْقَضْ بِمُنْفَعِلِ

٢٣٨. قَالُوا لِذِي الْكُفْرِ إِنْ تَحْصُلْ لَهُ قُبِلَتْ
قَطْعًا وَفِي غَيْرِهِ تُرْجَى لِمُمْتَثِلِ

٢٣٩. وَاعْلَمْ بِأَنَّ مَجَالَ الْقَوْلِ مُتَّسِعٌ
فِيهَا وَفِي الطُّولِ مَا يُخْشَى مِنَ الْمَلَلِ

[ش]: اعلم أن التوبة من المعصية واجبة على الفور بالكتاب والسنة والإجماع، فمن ترك التوبة لحظة صار بالترك صاحب معصيتين[1]، فإذا لم يتب عنها وتماهل لحظة أخرى صار صاحب أربع معاصي. وعلى هذا القياس تتضاعف عليه المعاصي بتأخير التوبة، وهو معنى[2] قول المصنف: «**لا تمهلن ساعة فالذنب في المهل**»، ولذلك قيل: لا صغيرة مع الإصرار ولا كبيرة مع الاستغفار. والمراد من الساعة: اللحظة.

وقوله «وقل لعل رسول الموت يعجلني.. إلخ»: هذا من تمام النصح منه رحمة الله عليه، يعني إذا اغتريت بطول الأمل وسوفت التوبة كما هو شأن النفوس الأمّارة، فاذكر الموت وقل إنه قريب، ولعله يأتي على سبيل العجلة فلا أتمكن من التوبة، [أو يحصل][3] في القلب ظلمة ورين بسبب تضاعُف [٧٦/ب] المعاصي بترك التوبة، يمنعني[4] من التوبة.

قال النبي ﷺ: «إِذَا أَذْنَبَ الْعَبْدُ كَانَتْ نُكْتَةٌ سَوْدَاءُ فِي قَلْبِهِ، فَإِنْ تَابَ وَاسْتَغْفَرَ صُقِلَ قَلْبُهُ، وَإِنْ زَادَ زَادَتْ حَتَّى تَعْلُوَ قَلْبَهُ، فَذَلِكُمُ الرَّانُ الَّذِي ذَكَرَهُ اللهُ تَعَالَى ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِم مَّا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [المطففين: ١٤]»[5].

شروط التوبة

قوله «لا بد تعقبها عما مضى ندما»: لأن الندم هو حقيقة التوبة، وأما العزم على أن لا يعود فهو من لوازم الندم الصحيح، وإلا لما كان ندمه ندما

(١) في أ «معصية» وسيأتي في عده للمعاصي ما يصحح صيغة التثنية هنا على الإفراد.
(٢) ساقطة من أ.
(٣) في أ «ويحصل».
(٤) في أ «يمنعه».
(٥) قال الحافظ العراقي في تخريج الإحياء (١/٢٧٠): أخرجه الترمذي وصححه والنسائي في اليوم والليلة وابن ماجه وابن حبان والحاكم.

صحيحا؛ لأن حقيقة الندم المطلوب هنا حزن وتوجع على أنه فَعَلَ، وتمنى كونه لم يفعل.

قال التفتازاني: (والتحقيق أن ذكر العزم هنا للبيان والتقدير لا لنفس الاحتراز؛ إذ النادم على المعصية لقبحها لايخلو عن ذلك العزم البتة، على تقدير الخطور بالبال والاقتدار على الفعل مرة أخرى)[1] انتهى.

واعلم أن الندم المفيد هو أن يكون على المعصية لأجل قبحها شرعا، وأما الندم على المعصية لأجل إضرارها ببدنه أو لإخلالها بعرضه أو حسبه أو ماله [أ/٧٧] أو نحو ذلك فليس بتوبة.

فإن قلتَ: قد يكون الندم لما ذكر سببا للندم عليها لقبحها، فهل يضر بقاء السبب مع الندم عليها لقبحها؟

قلتُ: لا يضر إن كانت جهة القبح بحيث لو أفردت لتحقق الندم، وإلا فلا.

قوله «كذا المظالم فارددها ولا تطل»: يعني الواجب على التائب رد المظالم، وهي حقوق العباد، مثل قتل النفس عمدا وغصب مال الغير.

والمغصوب منه ما هو باق بعينه، فلا تصح التوبة منه مع بقاء يد الغاصب عليه، ومنه ما هلك وتعلق بذمة الغاصب، فردُّ عوضه حينئذ ليس بشرط في صحة التوبة عن الغصب، بل الواجب عليه التوبة على الفور عن الغصب، ثم ردُّ ما تعلق في ذمته؛ لأنه واجب آخر[2] مستقل بنفسه. وهذا

(١) شرح المقاصد للتفتازاني: (٣/٤٠٤).
(٢) ساقطة من أ.

الذي ذُكر من التفصيل هو مذهب الجمهور.

قال الشيخ سعد الدين التفتازاني ﷺ في شرح المقاصد: (قالوا: إن كانت المعصية في خالص حق الله تعالى فَقَدْ يكفي الندم، كما في ارتكاب[1] الفرار من الزحف، وتركِ الأمر بالمعروف، وقد يحتاج لأمرٍ زائدٍ، كتسليم النفس للحد في الشرب، وتسليم ما وجب في ترك الزكاة، ومثله في [٧٧/ب] ترك الصلاة.

وإن تعلقت بحقوق العباد، لزم مع الندم أيصال حق العبد أو بدله إليه، إن كان الذنب ظُلْمًا كما في الغصب والقتل العمد، ولزم إرشاده إن كان الذنب إضلالا له، والاعتذار إليه إن كان إيذاءً كما في الغيبة، ولا يلزم تفصيل ما اغتابه إلا إذا بلغه من وجه أفحش. ثم التحقيق أن هذا الزائد واجبٌ آخر، فمنعُهُ القصاص من مستحقه معصية متجددة تستدعي توبة، فلا تقدح في التوبة من القتل.

وربما لا تصح التوبة بدون الخروج من حق العبد كما في الغصب، فإنه لا يصح الندم عليه مع إدامة اليد على المغصوب، ففرق بين القتل والغصب)[2] انتهي كلام التفتازاني.

التوبة الصحيحة لا تنتقض بمعاودة الذنب

قوله «فإن بليت بذنب بعد صحتها.. لم تنتقض»: يعني إذا صحّت منك توبة من ذنب من الذنوب، ثم بعد ذلك وقع منك ذلك الذنب مرة أخرى لم تنتقض توبتك الأولى بوقوع ذلك الذنب منك مرة أخرى. ومثال

(١) ساقطة من أ.

(٢) شرح المقاصد للتفتازاني: (٣/٤٠٩ ـ ٤١٠).

ذلك ما ذكره المصنف بقوله «**مثل العبادات لم تنقض بمنفعل**»، وهو [٧٨/أ] أنه لو صحت منك عبادةٌ كالصلاة مثلا في وقت من الأوقات، ثم تركتَ العبادة في وقت آخر لم تفسد الصلاة التي صحت منك بهذا الترك، وهو ظاهر.

قوله «لكن تب لمقتبل»: يعني يجب عليك التوبة من الذنب الثاني على الفور أيضا، وهو معلوم كما تقدم.

قوله «قالوا لذي الكفر إن تحصل له قبلت.. قطعا»: يعني أن التوبة إن كانت من الكفر فهي مقبولة قطعا لا ظنا، وهو متفق عليه، وإن كانت من غيره فهي مقبولة أيضا قطعا لا ظنا، وهو مذهب البعض. واستدل عليه بقوله: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يَقْبَلُ ٱلتَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِۦ﴾ [الشورى: ٢٥] ونحوه من الآيات الوردة في ذلك. وقيل إن قبولها على طريق الظن.

والذي يظهر من كلام المصنف الميل إلى قبولها قطعا؛ لأن الظاهر إعادة الضمير المرفوع في «**قالوا**» للمنكرين المعبر عنهم بقوله «**فلا تسمع لمنكره**».

واعلم أن التائب إذا تذكر ما تاب منه واشتهاه وهو فرح به وجب عليه تجديد الندم، وهو مذهب إمام الحرمين. وبعضهم أوجب تجديد [٧٨/ب] الندم كلما تذكر المعصية[1]، فإنه تصح التوبة عند أهل السنة من بعض المعاصي دون بعض، خلافا للمعتزلة.

** ** **

(١) في أ «المصنف»!.

[ص]:

فصل
فِي الْإِمَامَةِ

تعريف الإمامة

[ش]: الإمامة: هي خلافة شخص للرسول ﷺ في إقامة الشرع وحفظ الملك، على وجه يُوجِب اتّباعه [على كافة][1] الناس.

[ص] ٢٤٠. وُجُوبُ نَصْبِ الْإِمَامِ[2] الْعَدْلِ نُثْبِتُهُ
بِالشَّرْعِ لَا الْعَقْلِ فَانْبِذْ قَوْلَ مُعْتَزِلِي[3]

٢٤١. ثُمَّ الْإِمَامَةُ لَيْسَتْ رُكْنَ مُعْتَقَدٍ
وَإِنْ بِهِ وُصِلَتْ فِي حُكْمِ مُنْفَصِلِ

٢٤٢. لَا شَكَّ فِي أَنَّهَا رُكْنٌ لِمَصْلَحَةٍ
إِذَا أُقِيمَتْ عَلَى شَرْطٍ لِمُعْتَدِلِ

٢٤٣. شُرُوطُهَا جَمَّةٌ فِي الْكُتْبِ قَدْ بُسِطَتْ
مَنْ نَالَهَا كُلَّهَا حَقًّا لَهَا يَنَلِ

٢٤٤. وَلَا يَكُونُ بِطَارِي الْفِسْقِ مُنْعَزِلًا
إِلَّا بِكُفْرٍ فَذَا لَا بُدَّ مِنْ بَدَلِ

(١) في أ «لكافة الناس»، ولا يصح؛ إذ هو الذي يتبعه الناس لا هو الذي يتبعهم، وفي ب بدون «على»، ولا يصح كذلك لإخلاله بالمعنى.

(٢) في أ «إمام».

(٣) البيت كله ساقط من ب.

٢٤٥. فَلَا خُرُوجَ بِوَصْفِ الْفِسْقِ مَا وُجِدَتْ
مِنْهُ الصَّلَاةُ لَنَا وَالْفِسْقُ لَمْ يَزُلِ

٢٤٦. بِمِثْلِ هَذَا أَتَانَا غَيْرُ مَا خَبَرٌ
إِذْ فِي الْخُرُوجِ مَزِيدُ الْفِسْقِ وَالزَّلَلِ

نصب الإمام واجبٌ شرعا

[ش]: اختُلف في نصب الإمام، هل هو واجب أم لا؟ وعلى تقدير الوجوب، هل هو واجب شرعا أم عقلا؟

والأصح عند أهل السنة هو ما قاله المصنف، وهو أن وجوب نصبه بالشرع[1]، لا بالعقل.

ودليله: إجماع الأنبياء والرسل وكل الأمم والأديان على أن كل ما [٧٩/أ] يوجب الحفظ للنفوس والأعراض والدين والمال وغير ذلك ويُبْعِد عن الفساد فهو واجب.

وأشار المصنف بقوله «لا شك في أنها ركن لمصلحة»: إلى أن الإمامة مثل ركن الماهية للماهية فيما ذكر من الحفظ وإبعاد الفساد، فكما أن الماهية تفسد بفساد جزئها، كذلك هذه المصالح تفسد بدون الإمام.

الإمامة ليست من أركان الاعتقاد

ونبّه بقوله «ليست ركن معتقد»: على أن نصب الإمام ليس ركنا في عقائد الإيمان، بحيث يقدح الإخلالُ به في أصل الإيمان، بل هو واجبٌ فرعيٌّ تنتظم به مصالح الدين والدنيا[2].

(١) في أ «شرعا».

(٢) وكلامُ العلماء عن الإمامة في كتب العقيدة إنما هو بسبب الرد على أقوالٍ نشأت عند=

وقوله «**وإن به وصلت في حكم منفصل**»: يعني وإن وُجدت الإمامةُ في كتب العقائد، فهي في حكم المنفصلة عنها، لكن لَمَّا كان فيها خلافات الفرق ألحقوها بعلم العقائد.

ما يُشترط في الإمام

قوله «**شروطها جمة في الكتب قد بسطت**»: يعني أن[1] الأئمة ذكروا للإمامة شروطا، فمن[2] نالها بشروطها فقد نالها بحق.

وهي: الإسلام، والعدالة، والذكورية، والحرية، والعقل، وغير ذلك مما هو مذكور في المطولات[3].

= المبتدعة عن فساد في أصول العقائد، كاعتبارها ركنا من أركان الإيمان، أو القول بوجوبها على الله تعالى بكونها لُطفًا، وكلا القولين للروافض. وغير ذلك من الأقوال الفاسدة للفرق المبتدعة.

ويحتمل أن يكون سبب ذكر العلماء للإمامة في كتب الكلام مشابهتها لعقائد الإيمان في شهرة انتسابها للدين، وأنها مما عُلم منه ضرورة. انظر: شرح الجزائرية للسنوسي، ص: (٣٩٣ ـ ٣٩٤) بتصرف.

(١) زيادة يقتضيها الكلام.

(٢) في أ، وب «من» والفاء زيادة يقتضيها السياق.

(٣) حاصل الكلام في شروط الإمام، **أن أهل السنة أجمعوا على وجوب اتصافه بأربعة شروط:**

* **الأول: العلم**، وأقل ما يكفيه منه أن يبلغ مبلغ المجتهدين في الحلال والحرام، ليتمكن من إيراد الأدلة، وحل الشبهات، والفتوى في أحكام الشرع.

* **الثاني: العدالة والورع**، وأقل ما يجب له من هذه الخصلة أن يكون ممن يجوز قبول شهادته تحمُّلا وأداءً.

* **الثالث: كونه ذا رأي وسياسة** بتدبير السلم والحرب، يشتد في موضع الشدة ويلين في موضع اللين، ويعرف مراتب الناس فيحفظهم عليها، ولا يستعين على الأعمال الكبار بالعُمّال الصغار.

* **الرابع: كونه قرشيا**، ولا يشترط أن يكون عَلَوِيًّا أو هاشميا، لانعقاد الإجماع على صحة إمامة الصديق وعمر وعثمان رضي الله عنهم. =

[٧٩/ب] ورُدَّ على من استدل بقوله ﷺ: «أطيعوا السلطان ولو أُمِّر عليكم حبشي»[(١)]، بأن الحديث للمبالغة في الانقياد إلى الإمام[(٢)].

هل يُعزَل الإمام بطروء الفسق عليه؟

قوله «ولا يكون بطاري الفسق منعزلا، إلا بكفر»: يعني ما ذُكر من الشروط معتبرٌ قبل نصب الإمام، فإذا طرأ عليه الفسق فلا يُعزل، ولا يجوز الخروج عليه؛ لما يترتب عليه من المفاسد[(٣)]. إلا إن طرأ عليه الكفر فلا بد من عزله؛ لأن الكافر لا يحكم في المسلمين.

وأما خروج المسلمين على الحَجَّاج، فقال السنوسي: (لأنهم رأوه كافرا بشواهد أدلتهم على كفره، وهو رأي كثير من المحققين من المتقدمين والمتأخرين)[(٤)].

= وعدَّ ابنُ عرفة الشجاعة بدل كونه قرشيا في الشروط المجمع عليها. وقد أوصل الشروط كلها إلى تسع. بإضافة الذكورية، والحرية، والبلوغ، والعقل، والاقتدار على إنفاذ حكمه. انظر: أصول الدين لأبي منصور البغدادي، ص: (٢٢٠ ـ ٢٢١)، والمختصر الكلامي لابن عرفة، ص: (١٠٣٤ ـ ١٠٣٦).

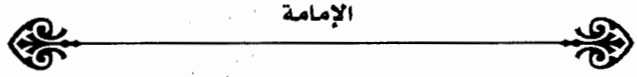
قلتُ: ولم يذكروا الإسلام من جملة الشروط الواجبة؛ لأن غير المسلم خارجٌ عن هذا الكلام؛ إذ لا تصح ولايته أصلا.

(١) البخاري برقم (٧١٤٢)، من حديث أنس بن مالك، بلفظ: «اسمعوا وأطيعُوا، وإن استُعمل عليكم عبدٌ حبشيٌّ كأنَّ رأسَه زبيبةٌ».

(٢) وأُوِّل كذلك بأن يكون عاملا للإمام.

(٣) عرّف الإمام ابن عرفة الإمامةَ بنفس تعريف الشارح، وأشار إلى إمامة الفاسق بقوله: انظر هل تخرج عنه ـ يعني تعريف الإمامة ـ إمامةُ ذي فسق؟ وظاهر نصوصهم والأحاديث أنها إمامةٌ لا تُنقَض. والأقرب أنها صفة حكمية توجِبُ امتثال مُستطاعِ أمرِ موصوفها في غير منكَرٍ عمومًا. انظر: المختصر الكلامي لابن عرفة، ص: (١٠٣٠).

(٤) قال السنوسي: ولا يُحتجّ على جواز الخروج على الأئمة الفساق، والسعي في محاربتهم وعزلهم بخروج كثير من التابعين، كسعيد بن جبير وأضرابه على الحجاج؛ لأنّا نقول:=



** ** **

= إنما خرج أولئك عليه لأنهم رأوه كافرا بشواهد دلتهم على كفره، وهو رأي الكثير من المحققين فيه من المتقدمين والمتأخرين، كالشيخ ابن عرفة وذويه. ولا خلاف أن الكافر لا يحل إقراره على التقدم على المسلمين.

ويحتمل أن يكون خروجُ من خرج على الحجاج ـ وإن قلنا بفسقه دون أن يصل إلى درجة الكفر ـ أنهم بنوا على أن الفاسق يصح خلعه إن قُدِرَ على ذلك دون إراقة دماء وكشف حُرم، وهو أحد قولي الأشعرين واختاره إمام الحرمين في الإرشاد. انظر: شرح الجزائرية للسنوسي، ص: (٣٩٧ ـ ٣٩٨).

قال ابن عرفة في جواز الخروج على الإمام بتغير حاله، نقلا عن المازري: من ثبتت إمامته وجبت طاعته، واتّباعه في اجتهاده ومذهبه، فيما ليس بمعصية.

فإن تغيرت حاله بكفرٍ: فواضحٌ خلعُه. وببدعةٍ كالاعتزال: فإن دعا إليها لم يُطَعْ، فإن قاتل قوتل. وإن لم يدعُ إليها، فعلي تكفيره يُخلع. وعلى تفسيقه في خلعه إن أمكن دون إراقة دماء وكشف حرم مذهبان:

الأول: خلعه ـ وإن تغيرت حاله بفسق كزنا وشرب خمر ـ: فإن قُدِر على خلعه دون سفك دماء ولا كشف حرم، ففي وجوبه أول قولي الشيخ الأشعري.

وثانيهما: عدم جواز خلعه، وهو قول القاضي وكثير من أهل السنة، وتدل عليه الأحاديث.

قلت: وهو قول ابن عمر في عدم الخروج من ولاية يزيد في جيش الحَرَّة، حسبما رواه مسلمٌ في صحيحه. والقول بالخلع هو قول عبد الله بن الزبير في القصة.

وقال المازري: والنقص البدني المانع من النظر الكلي الميئوس من زواله ـ كالجنون ـ يوجِب خلعه. وإن أوجب ذلك النقصُ تقصير نظره ـ كالعمى والخرس والصمم فموجِبٌ كذلك لخلعه. وكذلك إن لم يمكنه الكتابة والقراءة، وهذا يُمنع توليه ابتداءً، اتفاقاً. ومن ذهبت يداه ورجلاه: فقال بعض العلماء: يخلع. ومن ذهبت إحدى يديه أو رجليه: ففي وجوب خلعه خلاف، بخرف جدع الأنف، واختُلِف في جواز العقد له. انظر: المختصر الكلامي لابن عرفة، ص: (١٠٦٠) بتصرف.

[ص]:

فصل
فِيمَا أَتَتْ بِهِ السَّمْعِيَّاتُ مِنَ الْأُمُورِ الْمُغَيَّبَاتِ

٢٤٧. وَاعْلَمْ بِأَنَّ رَسُولَ اللهِ أَخْبَرَنَا
عَنِ الْغُيُوبِ بِحَقٍّ غَيْرِ مُفْتَعَلِ

٢٤٨. كَالْقَبْرِ فَالْمَرْءُ فِيهِ ذُو مُسَاءَلَةٍ
إِمَّا نَجَاةٌ لَهُ أَوْ بِالْعَذَابِ بُلِي

٢٤٩. لَقِّنْ عُبَيْدَكَ يَا مَوْلَايَ حُجَّتَهُ
عِنْدَ السُّؤَالِ مَحَلِّ الرَّوْعِ وَالْوَجَلِ

٢٥٠. وَالرُّوحُ بَاقِيَةٌ لَيْسَتْ بِفَانِيَةٍ
وَالْجِسْمُ مِنْ جِنْسِ ذَاكَ التُّرْبِ حِينَ بَلِي

٢٥١. غَيْرُ الْأُولَى خَصَّهُمْ بِالْحِفْظِ خَالِقُهُمْ
كَالْأَنْبِيَاءِ وَمِنْ أَهْلِ الْخُصُوصِ وَلِي

عجز العقول عن الاستقلال بإدراك تفاصيل السمعيات

[ش]: اعلم أن شرف الإنسان على غيره من الحيوانات [٨٠/أ] بالعقل، وأجرى سبحانه وتعالى العادة بأن جعله يدرك بعض الأشياء بنفسه، فلا يحتاج في إدراكه إياها إلى أصحاب الوحي ـ أعني الرسل صلوات الله وسلامه عليهم ـ. كإدراكه حدوثَ العالم، وأن له محدثا، وأن هذا المحدث قديم واجب الوجود، وأن له صفات، وكإدراك صدق الرسل.

وذلك أنه ـ أعني العقل ـ لَمّا أدرك ما ظهر على يد الرسول من المعجزات التي لا يمكن الإتيان بمثلها لو اجتمع الجن والإنسن، والرسول يقول آية صدقي هذه المعجزات، أذعنَ ـ أعني العقل ـ بأن من أظهر مثل هذا مع التحدي لايكون إلا رسولا.

وأجرى سبحانه وتعالى العادة بأنْ جعل العقل لا يدرك بعض الأشياء بنفسه، بل بواسطة أصحاب الوحي. كإدراكه أحوال ما بعد الموت، كسؤال الملكين، والبعث، والحشر، وغير ذلك. فإذا أخبره صاحب الوحي بشيء منها أذعن إليه وصدّقه؛ لأنه تحقق صدقَه أوّلًا بنفسه، [٨٠/ب] فنظَمَ قياسا من الشكل الأول، فقال: سؤال الملكين والبعث والحشر أخبارُ الصادق، وكلّ أخبار الصادق حق، فسؤال الملكين والبعث والحشر حق.

فالذي أدرك حقيقة ما بعد الموت هو العقل أيضا، إلا أنه لو خلي بنفسه من غير إخبار الرسول لَمَا أدرك شيئا منها ولا أذعن له. فهذه النكتة هي حكمة إرسال الله تعالى الرسل[1] والله أعلم.

فإذا تحققت أن مدركات العقل قسمان، عرفت أنه قاصر عن إدراك أشياء كثيرة. منها إدراك كنه[2] ذاته تعالى وكنه صفاته، فلا تكلفه ما لا يطيق، لا يكلف الله نفسا إلا وسعها. وعرفت أن كل ما دخل عليك من الشبه والوسوسة كان بسبب تكليفك العقل ما لا يطيق.

فتمسك بالكتاب والسنة بعد معرفة ما يجب وما يستحيل وما يجوز،

(١) في ب «الرسول».

(٢) ساقطة من أ.

أعني معرفة عقائد أهل السنة والجماعة، ولا تتوغل في علم الكلام كل التوغل؛ لأن السلف الصالح نهوا عن التوغل فيه، حتى أنهم بالغوا في ذمه غاية المبالغة.

فتنة القبر وعذابه

قوله «كالقبر فالمرء فيه ذو مساءلة»: يعني من جملة ما أخبر الصادق ﷺ سؤالُ القبر وعذابُه للكفار ولعصاة المؤمنين، ونعيمُه للمطيعين.

وقد أجمع أهل الحق على ثبوته، لأنه أمر جائز يشهد به السمع: لأنه تواترت الأخبار باستعاذته [٨١/أ] ﷺ منه، وذلك مغنٍ عن تكلف نقل أخبار الآحاد فيه، ولم يزل ذكره على ألسنة السلف الصالح قبل ظهور أهل الأهواء.

الرد على من أنكر فتنة القبر وعذابه

وقد أنكر حياةَ الميت في القبر بعض الجهلة. واستدلوا: بأنَّا نرى من ندفنه على حاله، ونعلم بالضرورة أنه ميت.

فالجواب عن هذا الاستدلال: بأن غايته استبعادٌ عاديٌّ، وصدورُه من قائله يؤذن بعدم طمأنينته للإيمان، وهو بمثابة استبعاد الكفرة حشر العظام البالية.

ومن سلّم اختصاص الرسول ﷺ برؤية الملك دون القوم الحاضرين، وسلّم تعاقُب الملائكة فينا، وسلّم قوله تعالى في إبليس وجنوده: ﴿إِنَّهُۥ يَرَىٰكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُۥ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ﴾ [الأعراف: ٢٧] لا يشك في ذلك. كيف والنائم يدرك أحوالا من الشرور [٨١/ب] والغموم والآلام من نفسه ونحن لا نشاهد ذلك منه.

والبرزخُ أول منزلة من منازل الآخرة، وفيه تغيير العادات وخرقها، فيصح أن يكون الميت حال مشاهدتنا، والقبر حال نظرنا فيه على غير

الحالة التي نشاهدهما عليها، ولم نشعر نحن بشيء مما هنالك.

والإدراكات وغيرها بيد المولى تبارك وتعالى، يُظهِر ما شاء منها ويحجب ما شاء عنها، نسأله تعالى أن يجعلنا ممن اعتمد على الكتاب والسنة لا على عقله القاصر، وأن يختم لنا بالسعادة.

قوله «والروح باقية ليست بفانية»: يعني جرت عادة الله أن الروح إذا فارق الجسد لا تفنى، وأما الجسد فيفنى ويبلى[1]، إلا أجساد الأنبياء والأولياء فلا تبلى.

الأنبياء والأولياء لا تعود أبدانهم ترابا

قال السنوسي: (عَوْدُ الجسم بطول البِلَى من جنس التراب ليس بعامٍّ، بل اختار سبحانه أن يحفظ من ذلك أصنافا شرَّفهم بالامتياز عن غيرهم، وهم أربعة: الأنبياء والعلماء والشهداء والمؤذنون المحتسبون، إلا أن المؤلف عبر عن غير الأنبياء بالولي.

[وما أبدع ذلك وأحسنه][2]؛ إذ فيه إشارة [٨٢/أ] إلى أن تلك الأصناف لا ينالون هذه الرتبة الشريفة بمجرد تعاطيهم صورة تلك الأعمال التي جُعلت سببا لنيل هذه الرتبة، بل حتى يتقنوها ويخلصوا فيها ويقوموا بجميع حقوقها الظاهرة والباطنة قياما وصلوا فيه إلى رتبة الولاية، وإلا فكم عالم وشهيد ومؤذن لم ينتفعوا بأعمالهم)[3] انتهي كلام السنوسي.

(١) وذكرُ العادة هنا يفيد جواز أن يُبقِيَ اللهُ تعالى البدنَ حيًّا بعد مفارقة الروح، وكذلك أن يخلق فيه الموت مع وجود الروح؛ إذ الحُكمُ العاديُّ يمكن تَخَلُّفُه. ولا أثر للروح بنفسه في حالتي الاتصال بالجسد والانفصال عنه، شأنه في ذلك شأن سائر الأسباب العادية التي لا أثر لها حقيقةً في مُسَبَّباتها، فالفاعل المؤثر في كل شيء هو الله تعالى وحده، كما تقرر.

(٢) ليس في نص كلام السنوسي، فلعله من نسخة أخرى وقعت للمؤلف، أو أنها إضافة منه.

(٣) شرح الجزائرية للسنوسي، ص: (٤٠٣).

[ص]:

فصل
فِي الْبَعْثِ وَالْحَشْرِ

٢٥٢. وَالْبَعْثُ حَقٌّ بِإِحْيَاءِ الْجُسُومِ كَمَا
قَدْ كَانَ أَنْشَأَهَا بَدْءًا بِلَا مَثَلِ

٢٥٣. إِنَّ الْفَلَاسِفَةَ الضُّلَّالَ مَذْهَبُهُمْ
إِنْكَارُ إِحْيَائِهَا بِالْعَقْلِ وَالْجَدَلِ

٢٥٤. فَلَيْسَ يُحْشَرُ إِلَّا الرُّوحُ عِنْدَهُمُ
كَأَنَّ قُدْرَتَهُ لِلْجِسْمِ لَمْ تَصِلِ

البعث والحشر للأجسام والأرواح خلافا للفلاسفة في قصرهما على الأرواح

[ش]: قد عرفت إقامة الدليل على حَقِّيَّةِ[1] البعث والحشر في شرح الأبيات التي قبل هذه الأبيات، والغرض إثباتهما[2] للأجسام والأرواح معا، لا الأرواح فقط كما هو مذهب الفلاسفة.

فنقول: إن الملل كلها من لدن آدم إلى نبينا محمد[3] ﷺ مجمعة على أن الله تعالى يحيي الأبدان بعد موتها، ويردّ الأرواح إلى مشابكتها كما كانت أول مرة.

وقد مرَّ غير مرةٍ أن هذا مما يعسر على العقل إذا خُلِّيَ ونفسه أن يصدق

(١) ليست في أ.
(٢) في أ، وب «إثبات هذه»، ولعل في النسخ سقطا.
(٣) ليست في ب.

به [٨٢/ب]، ولأجل ذلك ضلت الفلاسفة. فلا بد من الإذعان أولًا بصدق الرسول، ثم بتصديق جميع ما أخبر به، حتى تحصل الطمأنينة والفوز بالسعادة.

والحاصل: أن إثباتَ جميع ما بعد الموت، والكلامَ فيه مع العقول المنوَّرة بالإيمان هيّنٌ، وأما مع العقول الصرفة [فعَسِرٌ].

والمتكلمون لما كان نزاعهم في هذه المسألة مع الفلاسفة][1] تكلفوا إلى أبحاث شريفة ألزموهم بها على طريقتهم، مع أنه ليس للمؤمن المنور القلب حاجة إليها؛ لأن المؤمن لا شك بأنه صدّق بأن محمدا رسول الله، وكلُّ ما أخبر به رسول الله ﷺ فهو حق.

فمنها أن الأجسام ممكنةٌ، وكلُّ ممكن قابلٌ للوجود والعدم، ولا شك أن هذا القبول لا ينفك عن الممكن لأنه صفة نفسية له[2]، فلا فرق بين قبوله الوجود بعد العدم اللاحق وبين قبوله الوجود بعد عدمه السابق؛ لأنه عاد بالعدم اللاحق إلى ما كان عليه من العدم السابق.

فحقيقةُ زيدٍ مثلا عند إعدام الله [٨٣/أ] تعالى إياها يصح أن يوجِدَها بعينها، كما أنها كانت في الأزل معدومة فأوجدها، فلا فرق بين الإيجادَيْنِ، فكيفما عرفت الإيجاد الأول اعرف[3] الإيجاد الثاني. هذا كله بالنظر إلى ذات الممكن مثلا.

وأما بالنظر إلى الفاعل جل وعلا، فلا شك أن قدرته لا يَتَعَاصَى عليها ممكن. وعلمَهُ محيط بجميع الأشياء، فلا تعذُّر إذًا لإعادة الأجسام، [لا

(١) ليست في ب.
(٢) ساقطة من أ.
(٣) في أ «عرفت».

من جهة الممكن، ولا من جهة الفاعل، هذا إذا قلنا بانعدام جواهر الأجسام][1]، أعني أجزاءها التي لا تتجزأ.

وأما إذا قلنا أنّ الانعدامَ هو رجوعُ الأجسامِ إلى أجزائها، والإعادةَ جمعُها بعد تفرقها وخَلْقُ الحياة فيها، فهذا أمر ممكن هينٌ على الله تعالى بالنسبة إلى إيجادها بعد إعدام[2] جميع أجزائها، وقدرةُ الله تتعلق بكل ممكن لِمَا مر.

[ص] ٢٥٥. بِمِثْلِ ذَا كُفِّرُوا كُفْرَ الَّذِينَ نَفَوْا
إِعَادَةً مُطْلَقًا وَفِي الْكِتَابِ تُلِي

٢٥٦. كَذَاكَ مَنْ شَكَّ فَالْإِجْمَاعُ مُنْعَقِدٌ
مِنْهُمْ عَلَى كُفْرِهِ وَالنَّصُّ فِيهِ جَلِي

٢٥٧. حَكَى الشِّهَابُ لَنَا ذَا فِي قَوَاعِدِهِ
إِذْ جَاءَ فِي الذِّكْرِ نَصًّا غَيْرَ مُحْتَمِلِ

٢٥٨. مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ فِي الْقُرْآنِ كَرَّرَهُ
بَلْ أَوْضَحَ الْأَمْرَ فِي مَعْنَاهُ بِالْمُثُلِ

تكفير الفلاسفة لنفيهم المعاد الجسماني

[ش]: يعني أن الفلاسفة كَفَرُوا بنفي[3] المعاد الجسماني كَكُفْر من نفى البعث مطلقا ـ أي للأجسام والأرواح ـ [٨٣/ب] كالدهرية؛ لأن الفرقتين اشْتَرَكتَا في تكذيب الرسول.

(١) ساقط من أ.
(٢) في ب «اتعدام».
(٣) في أ، وب «بمثل» ولا معنى لها، والأصح ما أثبتناه، تبعا للسنوسي في الأصل.

قوله «وفي الكتاب تلي»: يعني في القرآن العزيز تُلِيَتْ[1] آيات دالة على كفر الدهرية المنكرين للمعاد.

قوله «كذاك من شك»: يعني[2] من **شك** في المعاد الجسماني والمعاد مطلقا، حكمُه حكمُ مَن جزم بنفي المعاد في أنه مجمع على كفره أيضا؛ إذ مَن شك في ما عُلم ضرورةً مجيءُ الرسول به[3] مساوٍ لمن جزم بنفيه؛ ولأن الإيمان باليوم الآخر جزءُ الإيمان، والإخلالُ بالجزء إخلالٌ بالكل.

قوله «حكى الشهاب لنا ذا في قواعده»: هو بيانٌ للنص الذي ذكره في كُفر من شك في الإعادة[4].

(١) ساقطة من أ.

(٢) ساقطة من أ.

(٣) ساقطة من أ.

(٤) الشهاب المذكور هو الإمامَ العلامة شيخ الإسلام، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس بن عبد الرحمن الصنهاجي البهنسي المصري المالكي، المشهور بالقرافي. وسبب شهرته بالقرافي: أنه لما أراد الكاتب أن يثبت اسمه في الدرس، كان حينئذ غائبا فلم يعرف اسمه، وكان إذا جاء للدرس يقبل من جهة القرافة، فكتب القرافي، فمرت عليه هذه النسبة. ولد سنة ٦٢٦هـ. وتتلمذ لأكابر علماء عصره كالعز بن عبد السلام وابن الحاجب. وله مؤلفات عديدة في مختلف فنون العلم، وكان من عباقرة العلماء، وسارت مصنفاته مسير الشمس، ورزق فيها الدقة مع التبحر. قال عنه القاضي تقي الدين بن شكر: أجمع الشافعية والمالكية على أن أفضل أهل عصرنا بالديار المصرية ثلاثة: القرافي بمصر القديمة، والشيخ ناصر الدين بن الْمُنَيِّرِ بالإسكندرية، والشيخ تقي الدين بن دقيق العيد بالقاهرة. قال ابن عدلان: حرر القرافي أحد عشر علما في ثمانية أشهر، أوقال: ثمانية علوم في أحد عشر شهرا. توفي ﷺ بدير الطين في جمادى الآخرة عام ٦٨٤هـ. انظر في ترجمته: شجرة النور الزكية لابن مخلوف: (١/١٨٨ ـ ١٨٩)، والديباج المذهب لابن فرحون: (١/٦٢ ـ ٦٧)، والأعلام للزركلي: (١/٩٠).

وقد أشار إلى تكفير منكري البعث عموما في كتابه الفروق، **قال** ﷺ **في ضابط قاعدة=**

قوله «إذ جاء في الذكر نصا غير محتمل»: هو تعليل لما ذكر في القواعد المذكورة، وذلك لأن القواعد وقعت في القرآن على وجه قطعي لا يحتمل التأويل بوجه من الوجوه.

قوله «من أجل ذلك... معناه بالمثل»: أشار إلى ذلك قوله تعالى: ﴿وَكَانُوا۟ يُصِرُّونَ عَلَى ٱلْحِنثِ ٱلْعَظِيمِ ﴿٤٦﴾ وَكَانُوا۟ يَقُولُونَ أَئِذَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظَٰمًا أَءِنَّا لَمَبْعُوثُونَ ﴿٤٧﴾ أَوَءَابَآؤُنَا ٱلْأَوَّلُونَ ﴿٤٨﴾ قُلْ إِنَّ ٱلْأَوَّلِينَ وَٱلْـَٔاخِرِينَ ﴿٤٩﴾ لَمَجْمُوعُونَ إِلَىٰ مِيقَٰتِ يَوْمٍ مَّعْلُومٍ﴾ [الواقعة: ٤٦ ـ ٥٠].

[٨٤/أ] ثم ضرب الْمُثُل الدالة على ذلك عقلا، فقال: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ﴿٥٨﴾ ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلْخَٰلِقُونَ ﴿٥٩﴾ نَحْنُ قَدَّرْنَا بَيْنَكُمُ ٱلْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ ﴿٦٠﴾ عَلَىٰٓ أَن نُّبَدِّلَ أَمْثَٰلَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِى مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٦١﴾ وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٦٢﴾ أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ﴿٦٣﴾ ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ ﴿٦٤﴾ لَوْ نَشَآءُ لَجَعَلْنَٰهُ حُطَٰمًا فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ ﴿٦٥﴾ إِنَّا لَمُغْرَمُونَ ﴿٦٦﴾ بَلْ نَحْنُ مَحْرُومُونَ ﴿٦٧﴾ أَفَرَءَيْتُمُ ٱلْمَآءَ ٱلَّذِى تَشْرَبُونَ ﴿٦٨﴾ ءَأَنتُمْ أَنزَلْتُمُوهُ مِنَ ٱلْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنزِلُونَ ﴿٦٩﴾ لَوْ نَشَآءُ جَعَلْنَٰهُ أُجَاجًا فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ ﴿٧٠﴾ أَفَرَءَيْتُمُ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى تُورُونَ ﴿٧١﴾ ءَأَنتُمْ أَنشَأْتُمْ شَجَرَتَهَآ أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنشِـُٔونَ﴾ [الواقعة: ٥٨ ـ ٧٢]، وأمثال ذلك في القرآن كثير.

= **الإصرار الْمُصَيِّر الصغيرةَ كبيرةً**: الكفر قسمان: متفقٌ عليه، ومختلف فيه هل هو كفر أم لا. فالمتفق عليه: نحو الشرك بالله، وجحد ما علم من الدين بالضرورة، كجحد وجوب الصلاة والصوم ونحوهما، والكفر الفعلي نحو إلقاء المصحف في القاذورات، وجحد البعث أو النبوات، أو وصفه تعالى بكونه لا يعلم أو لا يريد أو ليس بحي ونحوه. وأما المختلف فيه: فكالتجسيم، وأن العبد يخلق أفعاله، وأن إرادة الله تعالى ليست بواجبة النفوذ، وأنه تعالى في جهة، وأنه ليس بمنزه، ونحو ذلك من اعتقادات أرباب الأهواء. انظر: الفروق للقرافي، مع شرح ابن الشاط: (١/٢٢٤ ـ ٢٢٥).

[ص]:

فصل
[فِي أَخْذِ صُحُفِ الْأَعْمَالِ](١)

٢٥٩. وَيَأْخُذُ الْكُتْبَ بِالْإِيمَانِ أَيْمَنُنَا
مِمَّنْ لَهُ سَابِقُ التَّخْصِيصِ فِي الْأَزَلِ

٢٦٠. طُوبَى لَهُ قَدْ أَتَتْ فِي الْآيِ مِدْحَتُهُ
وَذُو الشِّمَالِ لِذَاكَ الْمَدْحِ لَمْ يَنَلِ

٢٦١. حَضًّا عَلَى الْخَيْرِ كَيْ تَقْوَى بَوَاعِثُنَا
وَالشَّرُّ نَحْذَرُهُ خَوْفًا مِنَ الزَّلَلِ

٢٦٢. فَنَصَّ ذَلِكَ فِي الْقُرْآنِ خَالِقُنَا
وَخَصَّ مَنْ شَاءَ فَضْلًا مِنْهُ لَا تَسَلِ

٢٦٣. فَامْنُنْ بِفَضْلٍ عَلَيْنَا أَنْتَ ذُو كَرَمٍ
وَنَجِّنَا يَوْمَ ذَاكَ الْهَوْلِ مِنْ وَجَلِ

[ش]: مما يجب الإيمان به: انتشار صحف الأعمال يوم القيامة عند الحساب؛ لمجيئه في الكتاب والسنة، ووقع عليه الإجماع. قال تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ بِيَمِينِهِۦ ۝٧ فَسَوْفَ يُحَاسَبُ حِسَابًا يَسِيرًا ۝٨ وَيَنقَلِبُ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ مَسْرُورًا ۝٩ وَأَمَّا مَنْ أُوتِيَ كِتَٰبَهُۥ وَرَآءَ ظَهْرِهِۦ ۝١٠ فَسَوْفَ يَدْعُواْ ثُبُورًا ۝١١ وَيَصْلَىٰ سَعِيرًا ۝١٢

(١) ساقط من م٢.

﴿إِنَّهُۥ كَانَ فِىٓ أَهْلِهِۦ مَسْرُورًا ﴿١٣﴾ إِنَّهُۥ ظَنَّ أَن لَّن يَحُورَ ﴿١٤﴾ [٨٤/ب] بَلَىٰٓ إِنَّ رَبَّهُۥ كَانَ بِهِۦ بَصِيرًا﴾ [الانشقاق: ٧ ـ ١٥]، والآيات الدالة على هذا كثيرة.

وورد عنه ﷺ أحاديث، منها ما وري عن قتادة: «صحيفتك يا ابن آدم تطوى على عملك ثم تنشر يوم القيامة، فلينظر رجل ما يملي في صحيفته»[1].

قوله «حضا على الخير»: منصوب بيأتي على أنه مفعول لأجله.

قوله «وخص من شاء»: إشارة إلى قوله تعالى: ﴿يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِۦ مَن يَشَآءُ﴾ [آل عمران: ٧٤].

** ** **

(١) هو من قول قتادة وليس حديثا. أخرجه ابن جرير في التفسير بسنده إلى قتادة (٢٤/٢٤٩)، وعزاه السيوطي في الدر المنثور (٨/٤٢٧) إلى عبد بن حميد وابن أبي حاتم في التفسير.
وفي الباب من حديث أم المؤمنين أم سلمة رضي الله تعالى عنها قالت: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «يُحْشَرُ النَّاسُ عُرَاةً حُفَاةً» فقلت: يَا رَسُولَ اللهِ، وَاسَوْءَتَاهُ يَنْظُرُ بَعْضُنَا إِلَى بَعْضٍ؟ فَقَالَ: «شُغِلَ النَّاسُ»، قُلْتُ: مَا شَغَلَهُمْ؟ قَالَ: «نَشْرُ الصُّحُفِ، فِيهَا مَثَاقِيلُ الذَّرِّ، وَمَثَاقِيلُ الْخَرْدَلِ». قال البوصيري في إتحاف الخيرة المهرة (٨/١٦٠): رواه أبو بكر بن أبي شيبة، والطبراني في الأوسط بإسناد صحيح، وله شاهد في الصحيحين وغيرهما من حديث عائشة رضي الله تعالى عنها.

[ص]: [فصل

فِي الْمِيزَانِ][1]

٢٦٤. وَآيَـةُ الْـوَزْنِ فِـي الْقُـرْآنِ بَيِّنَـةٌ
وَالْـوَزْنُ فِـي صُـحُفِ الْأَعْمَـالِ لِلثَّقَـلِ

٢٦٥. عَلَـى الْحَقِيقَـةِ لَا عَـدْلٌ يُـرَادُ بِـهِ
فَـذَاكَ قَـوْلٌ رَكِيـكٌ غَيْـرُ مُعْتَـدِلِ

٢٦٦. ثُـمَّ الْمَقَـادِيرُ فِيـهِ اللهُ يُعْلِمُهَـا
صَـدِّقْ بِمَـا جَـاءَ تَسْـلُكْ أَعْـدَلَ السُّبُلِ

٢٦٧. ثَقِّـلْ مَـوَازِينَ مَـنْ يَرْجُـوكَ تُثْقِلُهَـا
بِالْفَضْـلِ مِنْـكَ وَلَا تُحْوِجْـهُ لِلْعَمَـلِ

[ش]: مما يجب الإيمان به الميزان، توزن فيه أعمال العباد.

الإعراض عن البحث في كيفية الميزان أولى

والإعراض عن البحث في كيفيته أولى؛ لأن ما بعد الموت تخرق فيه العادات، فيجب الإيمان به والتصديق، لا البحث عن كيفيته. قال تعالى: ﴿فَمَن ثَقُلَتْ مَوَٰزِينُهُۥ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [المؤمنون: ١٠٢].

وذهب كثير إلى أنه ميزان له كفتان ولسان وساقان، والموازين جاءت

(١) زيادة في ط.

بلفظ [٨٥/أ] الجمع. [قيل: للاستعظام][(١)]، لكثرة ما يوزن فيها، وقيل: إن لكل مكلف ميزانا.

الوزن ليس مقاصة بين العبد وربه سبحانه

واعلم أن الوزن ليس مُقَاصَّةً بين العبد وربه كما تقول به بعض المعتزلة، بأن توزن السيئات والحسنات، فما فضل من الحسنات دخل العبد به الجنة، وبعكسه السيئات، فإن ذلك باطل. وأشار المصنف إلى بطلانه بقوله «**لا عدل يراد به.. فذاك قول ركيك غير معتدل**».

بل العبد في مشيئة الله تعالى، حتى لو كانت له حسنات كالجبال وكانت له سيئة واحدة، فلله تعالى أن يعاقبه عليها ويعطيه ثواب حسناته، وله أن يغفرها.

وإنما فائدة الوزن أن يُطْلِعَ الله العبد على ما وُجِّهَ إليه من الثواب والعقاب، وعلى المقبول من أعماله والمردود منها، وغير ذلك، كالمقاصة بين الظالم والمظلوم.

الخلاف في الموزون، هل هو الأعمال عينها أم الصحف

قوله «والوزن في صحف الأعمال للثقل»: يعني الذي يوزن هو الصحائف؛ لأجل أنها توصف بالثقل والخفة، وأما نفس [٨٥/ب] الأعمال فهي أعراض غير قابلة للوزن، وفيه نظر؛ إذ لا مانع من وزن الأعمال بغير الصحف وإن كانت أعراضا، لأنه تعالى قادر على كل شيء[(٢)].

(١) في أ «من قبيل الاستعظام».

(٢) قال الحافظ ابن حجر في الفتح: (قال الطيبي: قيل إنما توزن الصحف، وأما الأعمال فإنها أعراضٌ، فلا توصف بثقل ولا خفة. والحق عند أهل السنة: أن الأعمال حينئذ تجسد أو تجعل في أجسام، فتصير أعمال الطائعين في صورة حسنة وأعمال المسيئين في صورة قبيحة ثم توزن. =

قوله «ثم المقادير فيه الله يُعْلِمُها»: بيانٌ لفائدة الوزن، يعني[1] أن السيئات والحسنات الحاصلة بسبب الميزان لا يعلمها إلا الله تعالى، وهو الذي يُطلع العبدَ على ما شاء منها كما مر آنفا، فكلمة «في» في «فيه» للسببية، والضميرُ المجردُ راجعٌ للميزان.

** ** **

= ورجح القرطبي أن الذي يوزن الصحائف التي تكتب فيها الأعمال. ونَقل عن ابن عمر قال: توزن صحائف الأعمال. قال ـ يعني القرطبيُّ: فإذا ثبت هذا فالصحف أجسامٌ، فيرتفع الإشكال. ويقويه حديث البطاقة الذي أخرجه الترمذي وحسنه والحاكم وصححه، وفيه: «فتوضع السجلات في كفة والبطاقة في كفة» انتهى.

والصحيح أن الأعمال هي التي توزن، وقد أخرج أبو داود والترمذي وصححه ابن حبان عن أبي الدرداء عن النبي ﷺ قال: «ما يوضع في الميزان يوم القيامة أثقل من خلق حسن». وفي حديث جابر رفعه: «توضع الموازين يوم القيامة، فتوزن الحسنات والسيئات، فمن رجحت حسناته على سيئاته مثقال حبة دخل الجنة، ومن رجحت سيئاته على حسناته مثقال حبة دخل النار»، قيل: فمن استوت حسناته وسيئاته؟ قال: «أولئك أصحاب الأعراف» أخرجه خيثمة في فوائده، وعند ابن المبارك في الزهد عن ابن مسعود نحوه موقوفا) اهـ. انظر: فتح الباري لابن حجر: (٥٣٩/١٣).

(١) ساقطة من أ.

[ص]:

فصل
فِي الصِّرَاطِ

٢٦٨. وَلْتَعْتَبِرْ[١] بَعْدُ مَا تَلْقَاهُ مِنْ خَطَرٍ
عَلَى الصِّرَاطِ جَمِيعُ الْخَلْقِ مِنْ وَجَلِ

٢٦٩. كَالرِّيحِ ثُمَّ كَلَمْحِ الْبَرْقِ سَابِقُهُمْ
أَوْ سُرْعَةِ الْخَيْلِ سَبْقًا ثُمَّ ذِي مَهَلِ

٢٧٠. وَلَا إِحَالَةَ فِي هَذَا فَنُنْكِرُهُ
فَالطَّيْرُ نُبْصِرُهُ فِي الْجَوِّ لَمْ يَمِلِ

٢٧١. قُلْ كَيْفَ أَحْوَالُنَا حِينَ الْجَوَازِ عَلَى
أَدَقَّ[٢] مِنْ شَعْرَةٍ أَوْ صَارِمِ الْبَطَلِ

٢٧٢. إِذْ [لَيْسَ يَثْبُتُ][٣] إِلَّا كُلُّ ذِي قَدَمٍ
عَلَى الصِّرَاطِ صِرَاطِ الْحَقِّ لَمْ يَزَلِ

٢٧٣. فَاللهَ نَسْأَلُ فِي نَيْلِ النَّجَاةِ بِهِ
فَالْخَوْفُ مِنْ زَلَلٍ مِنْ سَابِقِ الزَّلَلِ

(١) في أ «والقبر»، وفي م٢ «ولتعبرن».
(٢) في ط «أرق».
(٣) في ط «لا يثبّت».

[ش]: مما يجب الإيمان به الصراط، وهو جسر ممدود على متن جهنم، وهو أدق من الشعرة وأحدّ من السيف، يَرِدُهُ الأولون والآخرون، لا طريق [٨٦/أ] للجنة إلا عليه، كما قال تعالى: ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾ [مريم: ٧١]. وقال بعض أهل السنة: إنه بسيط يقف الناس كلهم عليه، وعليه يكون حسابهم، وهذا ما ذهب إليه أبو الحسن رضي الله عنه.

قال السنوسي رحمه الله تعالى: (وأَوَّلُوا ما قاله ﷺ في وصفه للصراط بالدقة كالشعرة والحد كالسيف ببساطته. والقول الأول، وهو أنه جسرٌ قولُ الأكثرين.

ولهم أيضا أن أرض القيامة[1] تكون على النار، وعليها يكون اجتماع الخلائق بأسرهم، وإن النار لتفور حتى تعلو من جوانبها، وتخرج منها أعناق كالجداول تسري بين الناس، فتحمل من شاء الله إلى نفسها. قال عليه السلام: «تقول وُكلتُ بكل جبار عنيد، ولهي أعرف بهم من الوالدة بولدها»[2].

(١) في أ «القيمة».

(٢) أما قول جهنم: «وكلت بكل جبار عنيد» فلم أجده مرفوعا، بل هو موقوف على ابن عباس رضي الله عنهما، من طريق شهر بن حوشب. قال الحافظ ابن حجر في المطالب العالية (١٨/٥٣٧): (هَذَا مَوْقُوفٌ، إِسْنَادُهُ حَسَنٌ). وكذا حكم عليه البوصيري في إتحاف الخيرة المهرة (٨/١٦١).

وأما قوله: «ولهي أعرف بهم من الوالدة بولدها»، فمن كلام كعب الأحبار، وليس حديثا. رواه الحافظ أبو نعيم الأصبهاني في الحلية (٥/٣٧٢)، قال: حدثنا أبي، حدثنا محمد بن الحسين البغدادي، حدثنا إبراهيم بن عبد الله بن الجنيد، حدثنا عبيد الله بن محمد ابن عائشة، حدثنا سلم الخواص، عن فرات بن السائب، عن زاذان، قال: سمعت كعب الأحبار يقول: (.....، فالنار أعرف بهم وبمقادير استحقاقهم من العذاب من الوالدة بولدها،....). وأخرجه الثعلبي في تفسيره (ص: ١٤٥٤)، من طريق آخر، قال: أخبرنا=

قوله «كالريح»: أشار إلى ما في الحديث من سهولة المرور على [الصراط على عباد][1] الله المؤمنين، وهو أن منهم من يمر كالبرق الخاطف، ومنهم من يمر كالريح الهابّة، ومنهم من يمر كالجواد، ومنهم من تسوخ رجلاه في النار وتتعلق يداه، ومنهم من يُجَرُّ على وجهه)[2] انتهى.

وقالوا: الطائفة [٨٦/ب] التي تخرج من النار ـ وهم أصحاب الكبائر من أهل الإيمان ـ يكونون على الصراط على حسب تقصيرهم في أمر دينهم. قال ﷺ: «حتى يقول العبد: يا رب أبطأتَ بي، فيقول: أبطأ بك عملك»[3].

قوله «ولا إحالة في هذا فننكره»: يعني أن ما سمعتَ من سرعة

= عبد الله بن حامد، أخبرنا أحمد بن محمد بن شاذان، أخبرنا جبغوية بن محمد، أخبرنا صالح بن محمد بن عبد العزيز بن المسيّب، عن الربيع بن بدر، عن أبي مسعود، عن العباس، عن كعب في هذه الآية ﴿وَإِن مِّنكُمْ إِلَّا وَارِدُهَا﴾، قال: (ترفع جهنّم يوم القيامة كأنّها متن إهالة، وتستوي أقدام الخلائق عليها، فينادي مناد أن خذي أصحابك ودعي أصحابي، فتخسف بهم، وهي أعرف بهم من الوالدة بولدها،.....).

(١) ساقطة من أ.

(٢) شرح الجزائرية للسنوسي، ص: (٤١٨ ـ ٤١٩) بتصرف من الشارح.

(٣) جزء من حديثٍ طويل، أخرجه الحاكم في المستدرك من طريق أبي الزعراء عن ابن مسعود ﷺ برقم (٨٥١٩)، وقال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، ووافقه الذهبي. وعزاه الهيثمي في المجمع (٣٣٠/١٠) إلى الطبراني في الكبير من طريق أبي الزعراء كذلك، وقال: هو موقوفٌ، مخالفٌ للصحيح وقولِ النبي ﷺ «أنا أول شافع». **قلت**: يريد فقرةً في الحديث، نصها: «يَأْذَنُ اللَّهُ ـ جَلَّ ذِكْرُهُ ـ فِي الشَّفَاعَةِ، فَيَكُونُ أَوَّلَ شَافِعٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ جِبْرِيلُ، ثُمَّ إِبْرَاهِيمُ، ثُمَّ مُوسَى ـ أَوْ قَالَ: عِيسَى ـ. قَالَ سَلَمَةُ: ثُمَّ يَقُومُ نَبِيُّكُمْ ﷺ شَافِعًا لَا يُشَفَّعُ أَحَدٌ بَعْدَهُ فِيمَا يُشَفَّعُ فِيهِ»، فهي مخالفة لما ثبت في الصحيح من أن أول شافع هو سيدنا ومولانا محمد ﷺ.

وقال ابن كثير في النهاية في الفتن والملاحم (ص: ١٨٢): وروي نحوه من وجه آخر، عن ابن مسعود مرفوعاً، والموقوف أصح، والله أعلم.

الجواز على الصراط غير مستحيل، إذ هو ممكن، وقد عرفتَ أن قدرة الله تتعلق بجميع الممكنات، وسلِّم تَسْلَم، ولا تشغل بالك بالأفكار فتندم.

واستدل على عدم الاستحالة بسرعة الطير وعدم ميله في الجو، ثم قال: «**قل كيف أحوالنا**»، يعني اشتغالُك بالتفكر في حالك اشتغالٌ فيما يعنيك[1]، وأما اشتغالك بمقدمات الأفكار فاشتغال فيما [لا يعنيك][2].

قيل إن عليا ﷺ تناظر مع بعض المنكرين للأشياء التي بعد الموت، فألزمه عليٌّ فَلَمْ يلتزم عنادا منه، فقال له علي: إن كان ما تدعيه حقا فأنا ناجٍ [وأنت ناجٍ][3]، وإن كان ما أدعيه حقا فأنا ناج وأنت هالك.

قوله «**فالله نسأله.. إلخ**»: الياء في «**به**» للظرفية والمجرور يعود على الصراط، و«**الزلل**» الأول السقوط و«**الزلل**» الثاني المعصية.

** ** **

(١) في أ «لا يعنيك».
(٢) في أ «يعنيك».
(٣) ساقط من ب.

[ص]: [١/٨٧] فصل

فِي [حَوْضِ نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ ﷺ][(١)]

٢٧٤. قَدْ أُوتِيَ الْمُصْطَفَى حَوْضًا لَهُ عِظَمٌ
مِنْ خَيْرِ مَا قَدْ أَتَاهُ اللهُ لِلرُّسُلِ

٢٧٥. لَا شَكَّ فِيهِ كَمَا صَحَّ الْحَدِيثُ بِهِ
عَنِ صِدْقِ وَعْدٍ فَيُسْقَى كُلُّ ذِي عَمَلٍ

٢٧٦. أَصْفَى بَيَاضًا مِنَ الْأَلْبَانِ أَجْمَعِهَا
مِنْ أَعْذَبِ الْمَاءِ بَلْ أَحْلَى مِنَ الْعَسَلِ

٢٧٧. فَلْتُرْوِنَا مِنْهُ يَا مَوْلَايَ مِنْ ظَمَأٍ
قَدْ أُنْضِجَ الْقَلْبُ وَالْأَكْبَادُ مِنْ غُلَلِ

٢٧٨. [وَالْحَوْضُ مِنْ بَعْدُ لَا قَبْلَ الصِّرَاطِ أَتَى
وَقِيلَ قَبْلُ وَقِيلَ اثْنَانِ فَلْتَسَلِ][(٢)]

[ش]: مما يجب الإيمان به الحوض، وهو كما وصفه النبي ﷺ، ماؤه أشد بياضا من اللبن وأحلى من العسل، يصب فيه ميزابان من الكوثر، عليه الأواني عدد النجوم في السماء، زواياه سواء، ورائحته المسك وحصاه

(١) في م٢ «الحوض».
(٢) ساقط من ب.

اللؤلؤ، لا يظمأ من شرب منه أبدا، ويُذاد عنه مَن بدّل أو غيّر[1].

قال الشارح السنوسي: (قد ورد في حديث ذكره السهيلي في الروض الأنف: أن من أراد أن يسمع خرير الميزابين اللذيْن يصبان من الكوثر في الحوض، فليجعل أصبعيه في أذنيه ويسدّهما، فإنّ ما يسمع عند ذلك هو صوت الميزابين)[2].

فإن صح هذا الحديث فلا تستغرب؛ لأن ما أخبر به الصادق سيدنا ومولانا محمد ﷺ ينبغي الإيمان[3] [٨٧/ب] به، ولا يوزن بميزان شبهات[4] العقول القاصرة عن إدراك المغيبات.

واختلف أهل الحق: فمنهم من قال: إنه[5] خلف الصراط، ومنهم

(١) صحيح، واللفظ الوارد في الشرح مجموعٌ من عدة أحاديث، انظر: مسلم في الصحيح برقم: (٢٣٠٠)، والترمذي في السنن برقم: (٢٤٤٤)، وابن حبان في صحيحه برقم: (٦٤٥٥)، وغيرهم. من حديث أبي ذر الغفاري وثوبان وأنس بن مالك وغيرهم رضي الله عنهم.

(٢) شرح الجزائرية للسنوسي، ص: (٤٢٢).
قال الحافظ السخاوي تعليقا على الكلام المذكور: ما عزاه السهيلي وغيره للدراقطني من حديث مالك بن مغول عن الشعبي عن مسروق عن عائشة مرفوعا،....، وهو عند ابن جرير في تفسيره عن أبي كريب عن وكيع عن أبي جعفر الرازي عن ابن أبي نجيح عن عائشة. وهذا مع وقفه منقطعٌ. وقد رواه بعضهم عن ابن أبي نجيح عن رجل عنها، ولا يثبت. قال العماد بن كثير: ومعناه من أحب أن يسمع خرير الكوثر ـ أي نظيره وما يشبهه ـ لا أنه يسمعه بعينه، بل شَبَّهَتْ دَوِيَّهُ بِدَوِيٍّ ما تسمع إذا وضع الإنسان أصبعيه في أذنيه، والله أعلم. انظر: المقاصد الحسنة، ص: (٨٩).

(٣) ساقطة من ب.

(٤) ساقطة من أ.

(٥) ساقطة من أ.

[من قال][1]: إنه في أرض القيامة[2] قبل الصراط. وقيل: إن له ﷺ حوضين، أحدهما قبل الصراط والآخر بعده.

وقول المصنف «**من خير ما قد أتاه الله للرسل**»: يقتضي أن يكون لكل نبي حوض.

وقد اختلف أهل الحق فيه، واستدلوا عليه بأحاديث منها قوله ﷺ: «لكل نبي حوض إلا صالحا، فإن ناقته تقوم له يوم القيامة مقام الحوض»[3].

قوله «قد أنضج القلب والأكباد»: أي طبخها وأحرقها ذلك الظمأ، والـ«**غُلل**»: جمع غلة بالغين المعجمة وضمها، وهي حرارة العطش.

** ** **

(١) ساقطة من ب.

(٢) في أ «القيمة».

(٣) ورد بلفظ: «إن لكل نبي حوضا، وإنهم يتباهون أيهم أكثر واردة، وإني أرجو أن أكون أكثرهم واردة» قال السيوطي في جمع الجوامع، برقم (١٧٢٥): أخرجه الترمذي وقال: غريب. والطبراني في الكبير. وقد روى الأشعث بن عبد الملك هذا الحديث عن الحسن عن النبي ﷺ مرسلاً وهو أصح. قلت: ولم أجد ذكر سيدنا صالح ﷺ في شيء من أحاديث الباب!

[ص]:

فصل
فِي [شَفَاعَةِ نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ][1]

٢٧٩. ثُـمَّ الشَّـفَاعَةُ لِلْمُخْتَـارِ سَـيِّدِنَا
كَـيْ يُنْقِـذَ الْخَلْـقَ مِـنْ هَـوْلٍ وَمِـنْ وَجَـلِ

٢٨٠. قَـدْ رَدَّهَـا الرُّسْـلُ فِـي ذَاكَ الْمَقَـامِ لَـهُ
فَحَـازَ فَضْـلَ مَقَـامِ الْقُـرْبِ فِيـهِ عَلِـي

٢٨١. وَلِلرَّسُـولِ شَـفَاعَاتٌ وَآخِرُهَـا
لِكُـلِّ عَـاصٍ ثَـوَى نَـارَ الْجَحِـيمِ صُـلِي

٢٨٢. فَـلَا خُلُـودَ لِعَاصِـي الْمُـؤْمِنِينَ كَمَـا
أَنَّ الشَّـفَاعَةَ لِلْكُفَّـارِ لَـمْ تَصِـلِ

٢٨٣. وَبِـالْخُلُودِ لَهُـمْ قَـدْ قَـالَ مُلْحِـدُهُمْ
إِنْ لَـمْ يَمُـتْ تَائِبًـا بَـلْ مَـاتَ ذَا وَجَـلِ

[ش]: مما يجب الإيمان به ثبوت الشفاعة له ﷺ [١/٨٨] في إراحة الخلق من الموقف، وفي إنقاذ العصاة المؤمنين الموحدين من النار، إما بدءًا قبل الدخول فيها، وإما بعد أن يدخلوها. وله ﷺ شفاعات أُخَرُ

(١) في م٢ «الشفاعة»، وفي ط «ﷺ» بدون ذكر الآل والأصحاب.

مخصوصة ببعض الأمة دون بعض.

أما شفاعته لإراحة الناس في الموقف واختصاصها به فأمرٌ مشهورٌ في الصحاح، ونقل البغوي منها في المصابيح ما يطمئن القلب بالتصديق بها. وحاصل معنى الأحاديث الواردة في هذه الشفاعة[1]: أن الله تعالى إذا جمع الأولين والآخرين، وتضايقوا واهتموا وبلغوا من الغم ما لا يطيقون ولا يحملون، أُلْهِمُوا بأن يستشفعوا[2] إلى ربهم فيقولون: ألا تنظرون من يشفع لكم؟ فيأتون آدم عليه السلام، فيقولون: أنت آدم أبو البشر، خلقك الله تعالى بيده[3]، ونفخ فيك من روحه، وأسكنك جنته، وأسجد لك ملائكته، وعلمك الأسماء كلها، اشفع لنا عند ربك حتى يرحنا من مكاننا، ألا ترى ما نحن فيه؟ فيقول: إن ربي قد غضب اليوم غضبا لم يغضب قبله مثله ولا يغضب بعده مثله، ونهاني عن الشجرة فعصيته، نفسي نفسي، [٨٨/ب] اذهبوا إلى غيري، اذهبوا إلى نوح، فيأتون نوحا فيعتذر لهم ويبعثهم إلى غيره، وغيره يبعثهم كذلك، إلى أن يأتوا إلى عيسى، فيقول لهم: عليكم بمحمد ﷺ، فإنه عبد غفر الله له ما تقدم من ذنبه وما تأخر، فيأتونه ﷺ فيقول: «أنا لها»، فيسجد ويحمد الله تعالى بمحامد لم يُفتح لأحد قبله بها. فيقول له الحقُّ: «يا محمد ارفع رأسك، واشفع تشفّع، وسل تُعطَ». وأشار المصنف إلى قول الأنبياء عليهم الصلاة والسلام بقوله «**قد ردها الرسل في ذاك المقام له**».

(١) كل ما سيذكره في ملخص أحاديث الشفاعة متفق عليه، إلا لفظ «يرحنا من مكاننا»، فهو عند ابن ماجه برقم: (٤٣١٢).

(٢) في أ: «يتشفعوا».

(٣) في ب «بيديه».

النبي ﷺ له أنواعٌ من الشفاعة يوم القيامة

قوله «وللرسول شفاعات»: يعني زائدة على الشفاعة الكبرى المذكورة، كشفاعته في إدخال قوم إلى الجنة بغير حساب، وشفاعته في زيادة الدرجات وتعظيم المثوبات، وشفاعته في قوم استوجبوا النار حتى لا يدخلوها أصلا، [وشفاعته في قوم دخلوها وأخرجهم منها، وشفاعته لمن مات في الحرمين، ولمن زاره محتسبا][(١)]، وشفاعته في عمه أبي طالب في إخراجه من غمرات النار إلى ضحضاح يصل إلى كعبيه.

قوله «وآخرها... لكل عاص ثوى»: بالثاء المثلثة أي أقام في النار وطال قيامه، وصُلِيَ نار الجحيم بسبب ذنوبه.

المؤمن العاصي لا يخلد في النار وإن عُذِّب

قوله «فلا خلود لعاصي المؤمنين»: هذا تحقيق مذهب [٨٩/أ] أهل السنة والجماعة، وهو أن عصاة المؤمنين يدخلون النار خلافا للمرجئة، ولا يخلدون فيها خلافا للمعتزلة والخوارج. ولكلٍّ دليلٌ من الكتاب والسنة.

والصحيح ما ذهب إليه أهل السنة والجماعة توفيقا بين الآيات والأحاديث الواردة في هذا المعنى. وقد أطنب السنوسي في بيان مذاهب الجميع، وردّ على المخالفين بطريقة حسنة، فليراجَع[(٢)].

قوله «وبالخلود لهم قد قال [ملحدهم][(٣)]... إن لم يمت تائبا بل مات ذا وجل»: أي قد قال بالخلود لعاصي المؤمنين [الملحدون][(٤)] ـ يعني المعتزلة والخوارج ـ لكن لا مطلقا، بل إن مات العاصي غير تائب،

(١) ساقط من أ.

(٢) شرح الجزائرية للسنوسي، ص: (٣٢٩ ـ ٣٣٦).

(٣) في ب «ملحدة».

(٤) في ب «الملاحدة».

و[أما][1] إذا مات وهو تائب فلا يقولون إنه مخلد.

ولما كان من مات على غير توبة منقسما إلى قسمين: قسمٌ خائفٌ من ذنوبه، مقرٌّ بالمخالفة، مؤمن بما جاء به المصطفى ﷺ، لكنه مع هذا مصرٌّ على المعاصي. وقسم ليس بخائف، بل ليس عنده تمييز بين ارتكاب المعاصي وفعل الطاعات، ولا يعتقد الفرق بين الحلال والحرام، فهذا يوشك أن تكون المعاصي أثرت في أصل إيمانه.

محل الخلاف هو العاصي الذي مات ولم يتب

قال [٨٩/ب] **المصنف «بل مات ذا وجل»**: يعني أن الخلاف الواقع بيننا وبين المعتزلة في العاصي[2] الذي مات خائفا وإن لم يتب. فنحن نقول بشفاعة المصطفى له، والمعتزلة لا يقولون بها. وأما من أثرت المعاصي في أصل إيمانه والعياذ بالله، فهذا لا حظ له في الشفاعة بالاتفاق بيننا وبينهم.

[ص] ٢٨٤. **بُعْـدًا لِمَـذْهَبِ قَـوْمٍ أَبْطَلُـوا سَـفَهًا**
شَـفَاعَةَ الْمُصْـطَفَى وَالْمَلَـكِ وَالرُّسُـلِ

٢٨٥. **إِذِ الـذُّنُوبُ سِـوَى الْإِشْـرَاكِ يَغْفِرُهَـا**
رَبٌّ غَفُـورٌ[3] بِـلَا تَـوْبٍ وَلَا عَمَـلِ

٢٨٦. **لِأَنَّ الِايمَـانَ تَصْـدِيقٌ حَقِيقَتُـهُ**
وَقَـدْ أَقَـرُّوا بِلَفْـظٍ غَيْـرِ مُحْتَمِـلِ

(١) ساقطة من أ.

(٢) في أ «المعاصي».

(٣) في أ «عفو» وفي ب، وط كما أثبتناها.

٢٨٧. نَعَمْ يَزِيدُ بِمَا يَزْدَادُ مِنْ عَمَلٍ
كَذَاكَ يَنْقُصُ كَالضِّدَّيْنِ فِي الْبَدَلِ

٢٨٨. هَذَا الصَّحِيحُ وَفِي الْقُرْآنِ حُجَّتُهُ
فَرَاجِعِ النَّصَّ لِلتَّحْقِيقِ وَامْتَثِلِ

[ش]: قوله «بعدا لمذهب قوم»: دعاء عليهم. قوله «سفها»: أي جهلا وخفة عقل، والظاهر أنه أراد بالقوم المعتزلة والخوارج؛ لأنهم قالوا بخلود من مات وهو مُصِرٌّ على الكبائر من المؤمنين في النار، ويلزمهم نفي الشفاعة. ولا يبعد أن يريد بالقوم المرجئة؛ لأنهم قائلون بأن الإيمان لا يضر معه معصية في الآخرة، فيلزمهم أن [العاصي لا يحتاج][1] إلى الشفاعة.

والحق: أن الجميع ما أنكروا [٩٠/أ] الشفاعة، بل كلهم قالوا بها، ولكنْ قصروها على المطيعين والتائبين لرفع درجاتهم وزيادة ثوابهم.

استدلال المعتزلة والخوارج على نفي الشفاعة لمن مات مصرا على المعصية، والرد عليهم

ـ **واحتج المعتزلة والخوارج على نفي الشفاعة لمن مات مُصِرًّا على كبيرة بأوجُه:**

منها: الآيات الدالة على نفي الشفاعة بالكلية، كقوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ يَوْمًا لَّا تَجْزِى نَفْسٌ عَن نَّفْسٍ شَيْـًٔا وَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا شَفَٰعَةٌ وَلَا يُؤْخَذُ مِنْهَا عَدْلٌ وَلَا هُمْ يُنصَرُونَ﴾ [البقرة: ٤٨]، وقوله: ﴿وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾ [آل عمران: ١٩٢].

والجواب عنه: أن مثل هذه الآيات مختص بالكفار، جمعا بين الأدلة. على أن الظالم إذا أطلق فهو الكافر. وإنَّ نَفْيَ النصرة في قوله تعالى:

(١) في أ «المعاصي لا تحتاج».

﴿وَمَا لِلظَّٰلِمِينَ مِنْ أَنصَارٍ﴾ لا يستلزم نفي الشفاعة؛ لأنها طلبٌ مع خضوع، والنصرة ربما تنبني على مدافعة ومغالبة، وذلك مناف للخضوع الذي هو لازم الشفاعة.

ومنها: ما يُشعر بنفي الشفاعة لصاحب الكبيرة، كقوله تعالى: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ٱرْتَضَىٰ﴾ [الأنبياء: ٢٨]، وصاحب الكبيرة ليس بمرتضى.

والجواب: أنا لا نسلم أن الفاسق ليس بمرتضى، بل هو مرتضى من جهة [الإيمان][1] وما له من الأعمال الصالحة، وأما الكافر فإنه لا شك أنه غير مرتضى، لفوات أصل الحسنات وأساس الكمالات وهو [٩٠/ب] الإيمان.

قوله «إذ الذنوب سوى الإشراك يغفرها»: استدلال على إبطال مستند الخصم في إبطال الشفاعة، وإشارة إلى قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾ [النساء: ٤٨].

ووجه الاستدلال: أن المغفرة لما دون الشرك لو كانت مقَيَّدَةً بالتوبة ـ كما يقول المعتزلة ـ، لم يكن فرق بين الشرك وما دونه؛ لأن الشرك مغفور لصاحبه أيضا إذا تاب منه.

الاستدلال على إبطال موجب خلود العصاة في النار بكون الإيمان هو التصديق القلبي

قوله «لأن الإيمان تصديق حقيقته.. وقد أقروا بقول غير محتمل»: استدلالٌ على إبطالِ موجب خلود العصاة في النار كأهل الشرك عند المعتزلة والخوارج، وذلك الموجب هو كون العاصي غير مؤمن عندهم.

(١) ساقطة من أ.

فردَّ عليهم بأن الإيمان محله القلب كما قال تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَٰنِ﴾ [النحل: ١٠٦]، وحقيقته تصديق القلب بكل ما علم بالضرورة مجيء الرسول به.

واختلف في وجوب النطق بالشهادتين على قولين، والمشهور الوجوب.

فمرتكب الكبيرة لا يخرج عن الإيمان؛ لأنه لا يتزلزل عنه القلب ولا اللسان في تصديقه وإقراره، فلا يحكم عليه بالخروج من الإيمان لا دنيا ولا أخرى. نعم إذا وقعت منه[1] تلك الكبيرة على سبيل الاستحلال لها أو الاستخفاف بنهي الله عنها حُكِم عليه بالكفر؛ لكون الاستحلال [٩١/أ] والاستخفاف علامتين على التكذيب والجهل بالله تعالى وبالرسول وباليوم الآخر.

ثم لا نزاع في أن من المعاصي ما جعله الشارع ﷺ أمارة على التكذيب وعَلَمًا[2] على الكفر، مثل السجود للصنم ونحوه، وقتل النبي أو سبه، وإلقاء المصحف في القاذورات، والتلفظ بألفاظ الكفر ونحو ذلك مما يثبت بالأدلة الشرعية أنه كفر. فيُحكَم بكفر من صدرت عنه هذه الأفعال، لا من حيث ذوات تلك الأفعال، بل من حيث دلالتها شرعا وعادة على اتصاف صاحبها بالكفر الذي هو التكذيب أو الشك.

زيادة الإيمان ونقصانه

قوله «نعم يزيد... البدل»: قد مر أن الإيمان تصديقُ القلب بما علم بالضرورة مجيء الرسول به، والإقرارُ بالشهادتين، وهو مذهب المؤلف

(١) في أ «معه».

(٢) في أ «وحكما».

رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى؛ لأنه قال: «**لأن الايمان تصديق حقيقته.. إلخ**».

فعلى هذا لا يمكن فيه الزيادة والنقصان، فيكون مراده [٩١/ب] بالزيادة زيادة كمال الإيمان، [وبالنقصان نقصان كمال الإيمان][(١)]؛ لأن من يقول أن حقيقة الإيمان التصديق والإقرار فقط لا يشك في أن العمل بالأركان [كمالُه، والأعمال تزيد وتنقص. فالذي يزيد وينقص حينئذ كماله][(٢)]، وهو الأعمال لا نفسه؛ لأن التصديق والإقرار لا يحتمل الزيادة والنقصان.

أو يكون مراده بالزيادة زيادة ثمرة الإيمان وإشراق نوره وضيائه في القلب؛ لأنها تزيد بالأعمال وتنقص بالمعاصي.

ويمكن أن يكون أراد زيادة نفس الإيمان، لكنْ باعتبار متعلَّقاته، كزيادة العلم بصفات الله تعالى، [ولا شك أن من زادت معرفته بصفات الله][(٣)] فهو أكثر إيمانا به من غيره. إذ لا شك أن إيمان النبي ﷺ ليس كإيمان آحاد الأمة؛ لأنه يعلم من صفات الله ما لا يمكن معرفته لغيره، لقوله ﷺ: «أنا أعلمكم بالله»[(٤)]. وهذا وإن كان مما اختص به ﷺ، لكن الظاهر أن المؤمنين متفاوتون في المعرفة.

وقد يكون مراد المصنف زيادة[(٥)] نفس الإيمان، لا باعتبار المتعلقات،

(١) ساقط من أ.

(٢) ساقط من أ.

(٣) ساقط من أ.

(٤) أخرجه البخاري في الصحيح برقم: (٢٠) من حديث عائشة رضي الله عنها، بلفظ: «إِنَّ أَتْقَاكُمْ وَأَعْلَمَكُمْ بِاللهِ أَنَا».

(٥) في أ «بأن».

بل باعتبار التصديق. وقد أشار التفتازاني إلى قوة هذا [٩٢/أ] القول بقوله: (وقال بعض المحققين: لا نسلم أن حقيقة التصديق لا تقبل الزيادة والنقصان، بل تتفاوت قوة وضعفا، للقطع بأن تصديق آحاد الأمة ليس كتصديق النبي ﷺ، ولهذا قال إبراهيم عليه السلام: ﴿وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي﴾)[1] انتهى.

وليس هذا القول عين القول الذي قبله؛ لأن زيادة الإيمان في الذي قبله بزيادة المتعلقات، وههنا بزيادة حقيقة الإيمان، بناءً[2] على أن اليقينيات تتفاوت. ويحققه ما مر من أن الإنسان إذا أتقن العقائد بالأدلة العقلية والنقلية، ثم سلك طريق المجاهدة والرياضة، بتقليل الأكل والشرب والكلام والاختلاط مع الخلق ومداومة الذكر والفكر، فإنه يتضح له ما أتقنه بالأدلة اتضاحا لا يحصل إلا لمن جاهد مثل مجاهدته، ولا شك أن الاتضاح زيادةٌ في نفس التصديق. قال الله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُوا۟ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت: ٦٩].

واعلم أن جميع ما ذُكر من أول البحث إلى هنا فهو على القول بأن الإيمان هو التصديق [٩٢/ب] بالقلب والإقرار باللسان فقط. وأما على القول بأن الأعمال داخلة في حقيقة الإيمان فلا إشكال في زيادته بالأعمال الصالحة ونقصانه بالمعاصي.

وههنا بحث: وهو أن الإيمان على هذا[3] القول أيضا لا يزيد ولا

(١) شرح العقائد النسفية للتفتازاني، ص: (١١٦).

(٢) ساقطة من أ.

(٣) ساقطة من ب.

ينقص؛ لأن الأعمال إذا كانت جزءا من حقيقته، فإن وجدت كان إيمانا، وإن لم توجد فلا يكون إيمان، لانعدام الماهية بانعدام جزئها، فلا يتصف بالزيادة والنقصان، بل بالوجود وبالعدم.

فالجواب: أن هذا لازم على مذهب المعتزلة والخوارج القائلين بأن الطاعات ركن من حقيقة الإيمان. والمحدّثون والقدماء من أهل السنة والجماعة وإنْ[1] قالوا إن الطاعات ركن، لكن مرادهم أنها ركن من الإيمان الكامل؛ لأنهم لا يقولون أن تاركها غير مؤمن كما تقول المعتزلة والخوارج؛ لأنه ما سُمع منهم أن مرتكب الكبيرة ليس بمؤمن، ولا أن من مات على الكبيرة مخلد في النار كما هو مذهب الفرق الضالة.

وقد نقل السنوسي عبارة ابن التلمساني عن المحدثين [١/٩٣] والقدماء بعينها، وهي: (أن الإيمان هو الإتيان بما أمر الله تعالى ورسوله به فرضا ونفلا، وترك ما نهى الله عنه تحريما وأدبا، ولا يخرج عن الإيمان بترك العمل)[2] انتهى.

قوله «هذا الصحيح وفي القرآن حجته»: يعني إطلاق الزيادة والنقصان على الإيمان بحسب زيادة الأعمال ونقصها هو المذهب الصحيح، وحجته قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا﴾ [الأنفال: ٢]، وقوله جل من قائل: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَزَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٤].

** ** **

(١) ساقطة من أ.

(٢) لم أجد العبارة في كلام ابن التلمساني رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى.

فصل[1]
فِي أَبْحَاثٍ شَرِيفَةٍ تَتَعَلَّقُ بِالْإِيمَانِ، أَعْنِي التَّصْدِيقَ الْقَلْبِيَّ الْخَالِيَ عَنِ الْأَعْمَالِ

اعلم أن التصديق إذعانٌ للنِّسْبَةِ. وتوضيحه: أنك إذا تصورتَ المحكومَ عليه وهو زيد مثلا، وتصورتَ المحكومَ به وهو القائم مثلا، وتصورتَ نسبةَ القيامِ إلى زيدٍ، لكنَّك كنتَ شاكًّا في وقوعها، ليس عندك علمٌ بحصولها ولا بعدم حصولها. فأنت حينئذ[2] متصوِّرٌ لثلاثة أشياء، لكن لا يقال إنك مصدِّقٌ بقيام زيد. فإذا زال هذا الشكُّ، وظهر لك قيامُ زيد [٩٣/ب] بسببٍ من الأسباب وعلمتَه، فقد حصل لك تصورٌ رابعٌ[3].

وهذا التصور الرابع هو التصديقُ المعبَّر عنه بإذعان النسبة[4]. وهو

(١) هذا العنوان ليس في الأصل، زاده الشارح رغبة في فصل الكلام عن حقيقة الإيمان، حتى لا تختلط الأبحاث على القارئ، وقد تكلم السنوسي في هذا البحث مدرِجا له تحت فصل الشفاعة.

(٢) ساقطة من أ.

(٣) ساقطة من أ.

(٤) إذعان النسبة يراد به إذعانُ ثبوت المحمول للموضوع على جهة الإيجاب أو السلب. فقولنا: «زيدٌ قائمٌ»، زيدٌ هو الموضوع ويعبّر عنه بالمحكوم عليه، وقائمٌ هو المحمولُ ويعبر عنه بالمحكوم به، ونسبة القيام إلى زيد هي ثبوت المحمول للموضوع أو عدم ثبوته. فهذه ثلاثة تصورات، كلٌّ منها إدراكٌ بسيط يخلو عن الحكم المعبَّر عنه بالإذعان، فإذا أذعنتَ بثبوت القيام لزيد، أي: سلّمَتْ نفسُك بذلك وارتضته ـ سواءٌ كان هذا التسليم على سبيل الظن أو الجزم ـ، فيسمى هذا الإذعانُ منكَ تصديقاً على جهة الإيجاب. وإذا أذعنتَ بنفي=

مشروطٌ بحصول التصورات الثلاثة المذكورة[1]، فهو نوعٌ من أنواع العلم.

= القيام عن زيد، ـ سواءٌ كان هذا التسليم على سبيل الظن أو الجزم ـ، فيسمى هذا الإذعان منك تصديقا على جهة السلب. وهذا معنى قولهم: إذعانُ النسبة هو إدراكُ وقوعها أوْ لا وقوعها. والتصورُ والتصديق كلٌّ منهما قسمٌ من العلم.

والإذعان المشار إليه هو التصديقُ عند المناطقة، وهو عندهم يشمل الظن والجزم، فيدخل فيه جزمُ المقلِّد، والجهلُ المركب؛ لأن كلا منهما إذعانٌ لِنِسْبَة خبرية في نَفْسِ الْمُذْعِنِ، ولا يُلتفت لكون المقلد ليس له دليل، ولا لكون الجاهل جهلا مركبا قد خالفَ اعتقادُهُ الواقعَ ونفسَ الأمر. ويخرج من التصديق عندهم الوهمُ والشكُّ، فلا يسميان تصديقا.

وأما المتكلمون: فلا يجعلون الظن والجهل والتقليد والشك والوهم من العلم، بل هي مقابِلةٌ له؛ لأن العلم عندهم: هو الاعتقاد الجازم المطابق للواقع عن دليل. فالتصديق عندهم مقابلٌ للتصديق عند المناطقة؛ لأن لاتصديق عند المناطقة من قبيل العلم والمعرفة، وعند المتكلم كلامٌ نفساني يرجع لقول نفس المصدِّق: «آمنتُ وصدَّقتُ». فلهذا يعرّفونه بأنه حديث النفس التابع للمعرفة. انظر: حاشية الدسوقي على شرح الخبيصي للتهذيب، ص: (٢٩ ـ ٣٠) بتصرف.

قال الشيخ محمد عبد المجيد الشرنوبي: (ونَقَلَ العلامةُ الأمير في حاشيته على شرح عبد السلام على الجوهرة، عند قول الشارح في تعريف الإيمان بأنه نفس المعرفة أو حديث النفس التابع للمعرفة ما يحقق هذا المقام، قال: نَقَل السعدُ عن بعض المحققين أنه ـ أي: حديثُ النفس ـ قدرٌ زائدٌ على التصديق المنطقي؛ لأن التصديق المنطقي من أقسام العلوم، فهو نفس المعرفة. فعلى هذا يكون المعانِد عنده تصديقٌ منطقي لا شرعي، لكنه أطال في رده في شرح المقاصد قائلا: «كلام ابن سينا وغيره يدل على أن التصديق المنطقي المقابلَ للتصور مساوٍ للمراد من التصديق الشرعي، فإنه الحكمُ بمعنى الإذعان للنسبة». نعم تعقَّبَه الخيالي بأن التصديق الشرعي أخصُّ؛ لصدقِ التصديق المنطقي بالظن، وكذا ينفرد المنطقي في تصديق المعانِد والتقليد الصحيح والفاسد. انتهى ببعض التصرف). بنصه من تعليقات الشرنوبي على حاشيتي الدسوقي والعطار على شرح الخبيصي للتهذيب، ص: (٣٠).

(١) هذا هو مذهب الحكماء، قالوا: إنَّ تصوُّرَ الموضوع، وتصوُّرَ المحمول، وتصوُّرَ النسبة، شروطٌ لحصول الحكم الذي هو التصديق. ويقابله مذهب الإمام الرازي الذي يقول أن التصديق مركبٌ من هذه التصورات الثلاثة والحكم. والتحقيقُ مذهب الحكماء كما أفاده=

والعلمُ من الكيفيات النفسانية، فلا يكون ـ أعني التصديق ـ اختياريا كسبيا[1].

فإن قلت: الإيمان تصديقٌ، وقد وقع التكليف به، فإذا لم يكن اختياريا فكيف يقع التكليف به؟

فالجواب: أن تحصيله يكون بالاختيار، وذلك بمباشرة الأسباب، وصرف النظر، ودفع الموانع، وبهذا الاعتبار يقع التكليف بالإيمان، وكان هذا هو المراد بكونه كسبيا اختياريا.

فعلى هذا: فالحاصلُ بعد التصورات الثلاثة المذكورة، إن حصل بعد مباشرة الأسباب كان معرفة وعلما وتصديقا، وإن حصل بدونها كان معرفة وعلما فقط لا تصديقا.

والحاصل لأهل الكتاب والكفار من المعرفة واليقين المعلومَيْن في قوله تعالى: ﴿يَعْرِفُونَهُۥ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَآءَهُمْ﴾ [البقرة: ١٤٦]، وقوله: ﴿وَجَحَدُوا۟ بِهَا وَٱسْتَيْقَنَتْهَآ أَنفُسُهُمْ﴾ [النمل: ١٤] لا يسمى [٩٤/أ] تصديقا وإيمانا، بل معرفة وعلما؛ لأنه حصل لهم من غير مباشرة الأسباب وصرف النظر.

[فالحكم عليهم بالكفر لعدم مباشرة الأسباب وصرف النظر][2]،

= عدد من الأكابر. وكلا المذهبين كما تلاحظ ينبغي فيه حصول التصورات الثلاثة والحكم. اشتراطا للثلاثة الأولى عند الحكماء، وتركيبا للجميع عند الرازي.

(١) لأنه هنا يكون صورة حاصلة للمعلوم في الذهن، على الصحيح من اختلافهم في أنه الصورة الحاصلة أو حصول الصورة. ووجه كلام الشارح رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى: أن الإنسان إذا حَصَّل التصورات الثلاثة المذكورة فإنه يحصُل عنده التصديق دون إرادةٍ منه، فعلى ذلك لا يكون له كسبٌ في الأمر.

(٢) ساقط من أ.

وإذا قُدِّر حصول ذلك منهم، [فتكفيرهم][1] لعدم الإقرار باللسان، ولإصرارهم على العناد والاستكبار، وهو من علامات التكذيب والإنكار.

هذا ـ أعني ما ذُكر من الفرق بين الإيمان الذي هو التصديق الحاصل للمؤمنين بالاختيار، وبين المعرفة الحاصلة لأهل الكتاب والكفار ـ ما حققه الشيخ سعد الدين التفتازاني، مستشكلا عبارة بعض المشايخ، وهي أن التصديق عبارةٌ عن ربط القلب على ما عُلم من إخبار المخبِر. وعبارةَ[2] بعض المحققين، وهي أن التصديق أن تَنْسُبَ باختيارك الصدقَ إلى المخبِر، حتى لو وقع ذلك في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا وإن كان معرفة.

وحاصل اعتراضه عليهم: أن الحاصل بعد التصورات الثلاثة المذكورة هو المسمى بالتصديق وبالمعرفة، ولا فرق بينهما إلا بالمباشرة المذكورة وعدمها، فإن باشر الأسباب كان إيمانا وإلا فمعرفة. وأما ادعاءُ بعض المشايخ أن التصديقَ [٩٤/ب] ربطُ القلب على ما علم من إخبار المخبر، وادعاءُ بعض المحققين على أن التصديق هو أن تنسب باختيارك الصدق إلى المخبر فهو غير مُسَلَّم؛ لأنه يستلزم أن يكون هناك شيء يحصل بفعل الإنسان، وهو غير هذا الأمر الرابع الذي سميناه تصديقا، ولا قائل به؛ لأن التصديق لا يقال إلا على التصور الذي يحصل بعد التصورات الثلاثة كما مر، فلا يكون بفعل الإنسان واختياره. ولا فرق بينه وبين المعرفة إلا بمباشرة الأسباب وعدمها[3].

(١) في أ «فتكفير».

(٢) معطوف على «عبارة» في قوله «مستشكلا عبارة».

(٣) انظر: شرح العقائد النسفية للتفتازاني، ص: (١١٧ ـ ١١٨) بتصرف من الشارح.

العلاقة بين الإيمان والإسلام

وقال التفتازاني: (إن الإيمان والإسلام واحدٌ؛ لأن الإسلام هو الخضوع والانقياد بمعنى قبول الأحكام والإذعان، وذلك حقيقة التصديق على ما مر. ويؤيده قوله تعالى: ﴿فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۝٣٥ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ﴾ [الذاريات: ٣٥ ـ ٣٦].

وبالجملة لا يصح في الشرع أن يُحكَم على أحد بأنه مؤمن وليس بمسلم أو مسلم وليس بمؤمن، ولا يعني بوحدتمهما سوى هذا.

وظاهر كلام المشايخ أنهم أرادوا [٩٥/أ] عدم تغايرهما، بمعنى أنه لا ينفك أحدهما عن الآخر، لا الاتحاد بحسب المفهوم، لِما ذُكر في الكفاية من أن الإيمان هو تصديق الله تعالى فيما أخبر مِن أوامره ونواهيه، والإسلام هو الخضوع والانقياد لألوهيته، وذا لا يتحقق إلا بقبول الأمر والنهي. فالإيمان لا ينفك عن الإسلام حكما فلا يتغايران معنى.

ومن أثبت التغاير يقال له: ما حُكمُ مَن آمَنَ ولم يُسْلِم أو أسلم ولم يؤمن، فإن أثبت لأحدهما حكما ليس بثابت للآخر فقد ظهر بطلان قوله، يعني صاحب الكفاية.

فإن قيل: قوله تعالى ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا﴾ [الحجرات: ١٤] صريحٌ في تحقيق الإسلام بدون الإيمان.

[قلنا: إن الإسلام المعتبر في الشرع لا يوجد بدون الإيمان**]**[1]، وهو في الآية بمعنى الانقياد الظاهر من غير انقياد الباطن، بمنزلة المتلفظ

(١) بنصه من شرح العقائد النسفية للتفتازاني، ص: (١١٨ ـ ١١٩).

بكلمتي الشهادة من غير تصديق في باب الإيمان.

فإن قيل: قوله ﷺ «أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا»[1] [٩٥/ب] دليل على أن الإسلام هو الأعمال لا التصديق القلبي.

قلنا: المراد أن ثمرات الإسلام وعلاماته ذلك، كما قال ﷺ لقوم وفدوا عليه «أتدرون ما الإيمان بالله وحده، فقالوا: الله ورسوله أعلم، قال: شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، وإقام الصلاة، وإيتاء الزكاة، وصيام شهر رمضان، وأن تعطوا من المغنم الخمس»، وكما قال ﷺ: «الإيمان بضع وسبعون شعبة، أعلاها لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق»[2] انتهى كلام التفتازاني رضي الله عنه.

** ** **

(١) مسلم، برقم: (٨).

(٢) ساقطة من أ.

[ص]:

فصل
فِي لُزُومِ طَرِيقِ السَّلَفِ الصَّالِحِ، وَالْحَثِّ عَلَى مَحَبَّتِهِمْ، حَشَرَنَا اللهُ فِي زُمْرَتِهِمْ

[ش]: المراد بالسلف الصالح علماء القرون الثلاثة التي شهد النبي ﷺ لها بالخير فقال: «خير القرون قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم»[1]، وهذا منه ﷺ بحسب الغالب، وإلا فقد وجد في تلك القرون الفاضلة من لا يصل إلى درجة من هو في القرون التي بعدها من العلماء العاملين والأولياء والصالحين.

[ص] ٢٨٩. [٩٦/أ] وَاعْلَمْ بِأَنَّ طَرِيقَ الْحَقِّ وَاحِدَةٌ
لَا خَيْرَ فِي غَيْرِهَا مِنْ سَائِرِ السُّبُلِ

٢٩٠. طُوبَى لِمُتَّبِعٍ لِلْحَقِّ مُقْتَدِيًا
قَدْ نَالَ مِنْهُ الَّذِي يَبْغِيهِ مِنْ أَمَلِ

٢٩١. يَقْفُو الصَّحَابَةَ فِي هَدْيٍ وَفِي سُنَنٍ
لِأَنَّهُمْ قُدْوَةٌ فِي الْقَوْلِ وَالْعَمَلِ

(١) قال الحافظ ابن حجر في التلخيص الحبير (٤/٤٩٠): أخرجه الترمذي من حديث عمران بلفظه، وهو متفق عليه من حديث عمران بن حصين، اهـ. وقال العلامة محمد جعفر الكتاني في نظم المتناثر (ص: ١٩٩): في فيض القدير قال المؤلف ـ يعني السيوطي ـ يشبه أن الحديث متواتر، اهـ. وفي أول الإصابة للحافظ ابن حجر ما نصه: وتواتر عنه ﷺ قوله خير الناس قرني ثم الذين يلونهم، اهـ.

٢٩٢. فَهُمْ [هُدَاةٌ][1] كَمَا قَالَ الرَّسُولُ لَنَا
فَلْتَعْتَقِدْ حُبَّهُمْ بِالْقَلْبِ وَابْتَهِلِ

٢٩٣. وَالْأَفْضَلُ الْخُلَفَاءُ الرَّاشِدُونَ وَقَدْ
تَفَاضَلُوا بَيْنَهُمْ فَضْلُ الْجَمِيعِ جَلِي

٢٩٤. فَالْزَمْ سَبِيلَهُمُ إِنْ كُنْتَ مُتَّبِعًا
مَنْ تَابَعَ الْحَقَّ مَعْنِيًّا بِهِ يَصِلِ

٢٩٥. وَلْتُمْسِكِ الْقَوْلَ عَمَّا كَانَ بَيْنَهُمُ
وَلْتَشْتَغِلْ بِالَّذِي يَعْنِيكَ مِنْ عَمَلٍ

٢٩٦. وَابْغَضْ هُدِيتَ جَمِيعَ الْمُبْغِضِينَ لَهُمْ
وَلَوْ أَحَبُّوا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلِي

٢٩٧. فَلَيْسَ يَنْفَعُهُمْ حُبٌّ لَهُ وَهُمُ
لِغَيْرِهِ مِنْ مَسَاوِي الْقَوْلِ فِي خَطَلٍ

٢٩٨. وَاللهُ سُبْحَانَهُ نَرْجُوهُ يَحْشُرُنَا
غَدًا بِزُمْرَتِهِمْ فِي الْأَمْنِ مِنْ وَجَلٍ

[ش]: قوله «واعلم بأن طريق الحق واحدة»: يعني طريق أهل السنة والجماعة؛ لأن الأئمة المجتهدين الأربعة[2] رضوان الله تعالى عليهم أجمعين

(١) هكذا في نسختَي الشرح، وفي ط أثبتها المحقق «نجوم»، إلا أن السنوسي في الشرح اعتمد على ما في م٢، وهي في م٢ «قدوة»، وهي ساقطة من م١. وأثبتُّها في المتن كما هي ثابتة في نسختَي كتابنا هذا.

(٢) ساقطة من أ.

وإن اختلفوا في الفروع فإنهم متفقون في أصول الدين، أعني العقائد. واختلافهم رحمة، وكلهم من رسول الله مُلْتَمِسٌ.

قوله «يقفو الصحابة في هدي وفي سنن»: مراده بالهدي سيرة الصحابة وما ثبت عنهم من الأقوال والأفعال، وبالسنن ما نقلوه عن النبي ﷺ من قول وفعل وتقرير.

حب الصحابة واجب لفضلهم في الدين

قوله «فهم هداة [٩٦/ب] **كما قال الرسول لنا.. فلتعتقد حبهم بالقلب وابتهل»**: إشارة إلى قوله ﷺ: «أصحابي كالنجوم، بأيهم اقتديتم اهتديتم»[(١)]. يعني حبهم لازم على كل مسلم؛ لأنهم كانوا أبرَّ هذه الأمة قلوبا، وأعمقها علما[(٢)]، وأقلها تكلفا، وأقومها هديا، وأحسنها حالا، اختارهم الله تعالى لصحبة نبيه وإقامة دينه. فينبغي أَلّا يُنكَر فضلُهم، وأن تُتَّبَع آثارُهم.

وكيف لا يكون حبهم فرضا والمسلمون كلهم عيال لهم في الأمور

(١) قال الحافظ ابن الملقن في تذكرة المحتاج (ص: ٦٨): هذا الحديث رواه عبد بن حميد في مسنده، والدارقطني في الفضائل من حديث ابن عمر مرفوعا كذلك، لكنه قال بدل «اقتديتم» «بأيهم أخذتم بقوله اهتديتم» وهو هو. وروي أيضا من طريق والده عمر بن الخطاب وأبي هريرة وجابر، وكلها معلولة. وسئل البزار عن هذا الحديث فقال: منكر، ولا يصح عن رسول الله ﷺ. وأما ابن حزم فقال في رسالته الكبرى في الكلام على إبطال القياس والتقليد وغيرهما: هذا حديث مكذوب موضوع باطل، لم يصح قط. وقال البيهقي في كتاب «الاعتقاد» بعد أن ذكر حديث أبي موسى المرفوع: «النجوم أمنة السماء، فإذا ذهبت النجوم أتى أهل السماء ما يوعدون، وأنا أمنة لأصحابي، فإذا ذهبت أتى أصحابي ما يوعدون، وأصحابي أمنة لأمتي فإذا ذهبت أتى أمتي ما يوعدون». وقال: رواه مسلم بمعناه. روى عنه في حديث بإسناد غير قوي، وفي حديث منقطع أنه قال: «مثل أصحابي كمثل النجوم في السماء، من أخذ بنجم منها اهتدى». قال: والذي رويناه ههنا من الحديث الصحيح يؤدي بعض معناه.

(٢) ساقط من أ.

الدينية والدنيوية؛ لأن القرآن وقراءاته وجميع الأحاديث النبوية وجميع الفروض والسنن والعبادات وغير ذلك من أمور الدين إنما عُرفت من نقلهم وعظيم ضبطهم، وكل ما يُرى مما اتسع به المسلمون من المدائن وغيرها إنما كان أخْذُها[1] على أيديهم.

فضل التابعين وأتباعهم

ولا يُنكَر فضلُ من جاء بعدهم ـ أعني القرن الثاني وهم التابعون لهم ﷺ ـ؛ لأنهم جمعوا ما تفرق من الأحاديث، حتى كان أحدهم يرحل في طلب الحديث الواحد والمسألة الواحدة الشهر والشهرين، وضبطوا أمر الشريعة أتم [٩٧/أ] ضبط، وتلقوا الأحكام والتفسير من أفواه الصحابة.

وأما من جاء بعدهم ـ أعني القرن الثالث وهم تابع التابعين ـ فجزاهم الله عن الأمة خيرا، رجع الناس إليهم في النوازل، وكشفوا الكروب بتفصيل المسائل، واستخرجوا فوائد القرآن والأحاديث واستنبطوا منها فوائد وأحكاما، وبنوا على مقتضى الأصول والمعقول، ويسروا على الناس، وأزالوا المشكلات باستخراج الفروع من الأصول، فانتظم الحال واستقر أمر الأمة المحمدية بسببهم.

القول في التفضيل بين الصحابة

قوله «والأفضل الخلفاء الراشدون وقد.. تفاضلوا بينهم فضل الجميع جلي»: يعني بهم أبا بكر وعمر وعثمان وعليا رضوان الله تعالى عليهم أجمعين. وقد اختُلف في أفضلية بعضهم على بعض، والأصح أن أبا بكر أفضل من باقي الصحابة، ثم عمر، ثم [عثمان وعلي][2].

وقال بعضهم: هم كالأصابع في الكف، ومعنى التفضيل كثرة الثواب

(١) ساقطة من ب.

(٢) في ب «عثمان ثم علي».

ورفع الدرجات، [وذلك لا يُدرك بقياس وإنما يثبت بالنقل. ولا يستدل عليه][1] بكثرة الطاعات الظاهرة، فقد يكون القليل من العمل السري أفضل[2] من الكثير الظاهري، وإن كانت [٩٧/ب] الأعمال الظاهرة تفيد غلبة الظن بالتفضيل[3].

الإمساك عما شجر بين الصحابة رضوان الله عليهم أولى

قوله «ولتمسك القول عما كان بينهم»: يعني الصحابة؛ لأنهم عدولٌ ساداتٌ أجلاء، مختارون عند الله تعالى ورسوله، فيُحمَل ما وقع منهم من قول أو فعل على أنهم قصدوا به مقصدا صالحا، فمن أصاب منهم فله

(١) ساقط من أ.

(٢) في أ «أكثر».

(٣) قال السنوسي: اختلف القائلون بالتفضيل، فقيل: التفضيل قطعي، ومال إليه الأشعريُّ، وإليه يشير قول مالكٍ في المدونة في تفضيل أبي بكر: «أَوَ في ذلك شك؟».
وقال القاضي: هو ظنيٌّ؛ لأن المسألة اجتهادية، لو تركَ أحدٌ النظرَ فيها لم يأثم.
وكذا اختلفوا، في كون التفضيل في الظاهر والباطن، أو في الظاهر خاصة؟
والقاضي نصر كلا القولين واحتجَّ له، وتعويله على أنه في الظاهر فقط، قال: لأنه قد يكون في الباطن على خلاف ما عندنا.
وذهبت طائفة: إلى أن من مات في حياته ﷺ أفضلُ ممن بقي بعده. واختاره ابن عبد البر، لحديث: «أنا شهيد على هؤلاء»، وتزكية بعضهم، وصلاته عليهم.
واختلفوا في كون فاطمة أفضل من عائشة رضي الله تعالى عنهما، وعكسه. فتوقف الأشعري، وعزى الآمديُّ الأول للشيعة والثاني للسنة.
وبالجملة: فالمقطوع به عند أهل السنة أن الصحابة رضي الله عنهم جميعا عدول سادات أجلة مختارون من عند الله تعالى على من بعدهم من غير تفصيل. اهـ. انظر: شرح الجزائرية للسنوسي، ص: (٤٥٣).
قلت: وما نسبه الآمدي إلى أهل السنة من تفضيل عائشة على فاطمة رضي الله تعالى عنهما غير مُسلَّم. بل من أهل السنة كثيرون ـ بل ربما جمهورهم ـ يرون أمَّ الحَسَنِ أفضل، لما ورد في شأنها من كونها سيدةً من سيدات نساء العالمين. ولم يبخسوا أم عبد الله حقها ولا انتقصوا من قدرها، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء.

أجران، ومن أخطأ منهم فل أجر واحد. ومن طعن فيهم بسبب ذلك هلك، لقوله ﷺ: «من سب أصحابي فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين»[(١)].

واعلم أن سبَّ مثل عائشة رضي الله عنها وقَذْفَها كُفْرٌ؛ لأنه يخالف الأدلة [القطعية][(٢)]، وما [لا][(٣)] يخالفها[(٤)] فهو بدعة وفسق، نقله السنوسي عن الأئمة[(٥)].

(١) ورد هذا المعنى بعدة ألفاظ، ومن المهم إيرادها وإلقاؤها في وجوه من تطاولوا. قال الهيثمي في مجمع الزوائد، باب «ما جاء في حق الصحابة رضي الله عنهم والزجر عن سبهم»: عن جابر بن عبد الله قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن الناس يَكْفُرون وأصحابي يَقِلُّون، فلا تسبوهم لعن الله من سبهم»، رواه أبو يعلى، وفيه محمد بن الفضل بن عطية، وهو متروك. وعن ابن عمر أن النبي ﷺ قال: «من سب أصحابي فعليه لعنة الله»، رواه البزار والطبراني في الكبير والأوسط، ولفظه: «لعن الله من سب أصحابي»، وفي إسناد البزار سيف بن عمر، وهو متروك، وفي إسنادَي الطبراني عبد الله بن سيف الخوارزمي وهو ضعيف. وعن أنس قال: ذُكر مالك بن الدخشن عند النبي ﷺ فوقعوا فيه، يقال له رأس المنافقين، فقال النبي ﷺ: «دعوا أصحابي، لا تسبوا أصحابي»، رواه البزار ورجاله رجال الصحيح. وعن ابن عباس رضي الله عنهما قال: قال رسول الله ﷺ: «من سب أصحابي لعنه الله والملائكة والناس أجمعون» رواه الطبراني وفيه عبد الله بن خراش وهو ضعيف، قلت: وقد تقدم في فضل الصحابة بعض هذا في ضمن أحاديث. وعن سعيد بن عمرو بن زيد بن نفيل قال: «تأمروني بسب أصحابي، بل صلى الله عليهم وغفر لهم» رواه الطبراني في الأوسط، ورجاله رجال الصحيح. وعن عائشة قالت: قال رسول الله ﷺ: «لا تسبوا أصحابي، لعن الله من سب أصحابي» رواه الطبراني في الأوسط، ورجاله رجال الصحيح، غير علي بن سهل، وهو ثقة. وعن أبي سعيد الخدري قال: قال رسول الله ﷺ: «من سب أحدا من أصحابي فعليه لعنة الله»، قلت: له حديث في الصحيح غير هذا رواه الطبراني في الأوسط، وفيه ضعفاء وقد وثقوا. انظر: مجمع الزوائد (٩/٧٤٥ ـ ٧٤٨).

(٢) في أ «العقلية».

(٣) ساقطة من أ.

(٤) يريد من خالف اعتقادُه الأدلةَ غيرَ القطعية.

(٥) شرح الجزائرية للسنوسي، ص: (٤٥٤).

[ص]:

فصل
فِي التَّحْذِيرِ مِنْ أَهْلِ الْبِدَعِ

حكم البدعة

[ش]: اعلم أن البدعة على خمسة أنواع: واجب، وحرام، ومندوب، ومكروه، ومباح.

فالواجب: كتأليف القرآن والشرائع[1]؛ لأنها لو لم تُؤَلَّفْ لضاعت.

والحرام: المحدَثات من الظلم كالمكوس وغيرها.

والمندوب: كصلاة التراويح.

والمكروه: [٩٨/أ] كتخصيص الأيام الفاضلة أو غيرها بنوع من العبادات، وكزيادة في المندوبات المحدودة.

والمباح: كاتخاذ المناخل للدقيق وأمثال ذلك، هذا وإن الخير كله في الاتباع.

ولبعض السلف: (ثلاثٌ لو كتبن على ظفر لوسعهن: اتَّبع ولا تبتدع، اتَّضِعْ ولا ترتفع، مَنْ ورِعَ لا يَتَّسِعْ)[2].

(١) أراد بالتأليف هنا الجمع، لا الاختراع كما يوهم ظاهر الكلام؛ إذ اختراع قرآنٍ وشرائع كفرٌ صريحٌ بلا خلاف. ولفظُ السنوسي في الشرح الذي هو الأصل لهذا الاختصار، ص: (٤٥٥)، وعزاه إلى القرافي في الفروق: «كتدوين القرآن والشرائع». فعبَّر الشيخ ابن تركي هنا بلفظ التأليف بمعنى الجمع.

(٢) نسبها القرافي في الذخيرة إلى العلامة الكبير الإمام أبي العباس الإبّياني. انظر: الذخيرة=

وأما قوله ﷺ: «كل بدعة ضلالة»[1] فهو محمول على البدعة الحرام والمكروهة[2].

[ص] ٢٩٩. وَكُلُّ مَنْ رَدَّ مَا قُلْنَا فَمُبْتَدِعْ
فَانْبُذْهُ عَنْكَ وَلَا تَسْمَعْ لِذِي زَلَلِ

[ش]: لأن ما ذكره من أوله إلى آخره هو ما ذهبت إليه الفرقة الناجية، أعني أهل السنة.

[ص] ٣٠٠. فَكُلُّ ذِي بِدْعَةٍ لَوْ كَانَ مُدَّعِيًا
فِي عِلْمِهِ أَنَّهُ يَعْلُو عَلَى زُحَلِ

٣٠١. أَعْشَى الْبَصِيرَةِ إِنْ تَرْدُدْ ضَلَالَتَهُ
تَرَاهُ لِلْحَقِّ يَبْدُو غَيْرَ مُنْتَحِلِ

[ش]: يعني بأهل البدع الفلاسفةَ وغيرَهم من الفرق الإسلامية غير الفرقة الناجية، وقوله «**أعشى البصيرة**» أي أعمى القلب، وهو خبرٌ لقوله

= للقرافي (١٣/٢٣٥). قلت: هو عبد الله بن أحمد بن إبراهيم بن إسحاق التميمي الأندلسي المالكي، من كبار علماء المالكية في زمانه، وقد اختلف في وقت وفاته، فقيل: سنة ٣٥٢، وقيل: ٣٦١، وله من العمر حين وفاته مائة عام رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى. انظر: ترتيب المدارك وتقريب المسالك للقاضي عياض (١/٣٧٨).

(١) قال البوصيري في إتحاف الخيرة المهرة (١/١٩٢): رواه أبو داود، والترمذي، وابن ماجة، وابن حبان في صحيحه، وقال الترمذي: حديث حسن صحيح. قلت: هو من حديث العرباض بن سارية رضي الله عنه.

(٢) وقد ناقش قضية البدعة عدد من العلماء قديما وحديثا، ومن أفضل ما كتبه المعاصرون «إتقان الصنعة في تحقيق معنى البدعة» للعلامة المحقق الحافظ عبد الله بن الصديق الغماري رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى، فقد أجاد وأفاد، وكفى ووفى.

«فكل ذي بدعة.. إلخ»[1].

(١) وقوله: «أعشى البصيرة» يشير إلى عَمَى المبتدع عن الحق وجهله به، إما جهلا بسيطاً، بحيث لا يعلم شيئا مطلقا، وهو مقلدٌ جاهلٌ فيه، وإما جهلا مركبا، بحيث يعتقد الأمر على خلاف ما هو به. ولَمّا كان الجهل بنوعيه باباً من أبواب التلبُّس بالبدعة واعتقادها، ذكر العلماء أحكام بعض صور الجهل المتعلقة بالاعتقاد.

من ذلك ما نقله السنوسي عن القرافي في الفروق، قال: ولشهاب الدين ـ يعني القرافي ـ في قواعده تقسيمُ الجهل إلى عشرة أنواعٍ:

* **أحدها:** لا يؤمر بإزالته أصلا، ولا يؤاخذ ببقائه؛ لأنه لازمٌ لنا لا يمكن الانفكاك عنه، وهو ـ الجهل بـ ـ جلال الله تعالى وصفاته التي لم تدل عليها الصنعة، ولا يقدر العبد على تحصيلها بالنظر، فيُعفى عنه للعجز عنه، وإليه الإشارة بقوله ﷺ: «لا أحصي ثناء عليك، أنت كما أثنيت على نفسك»، وقول الصديق رضي الله عنه: «العجز عن الإدراك إدراك».

* **الثاني:** أجمع المسلمون على أنه كفر، كجحد أن الله تعالى عالمٌ أو ومتكلم أو قادر، أو نحو ذلك من صفاته العلية. فإن جهل ذلك، كفَّرَه الطبريُّ وغيرُه، وقيل: لا يكفر.

* **الثالث:** ما اختُلف في التكفير به، وهو من أثبت الأحكام بدون الصفات، فقال: الله عالم بغير علم، وقادر بغير قدرة،.. وهكذا سائر أحكامه المعنوية، ولمالك والشافعي والقاضي في تكفيرهم قولان.

* **الرابع:** ما اختلف أهل الحق فيه هل هو جهل تجب إزالته، أم هو حق لا تجب إزالته؟ فعلى القول الأول: هو معصية، وما رأيت من يكَفِّرُ به، وذلك كالقدم والبقاء، هل هما زائدتان كصفات المعاني، أم هما سلبيتان؟.

* **الخامس:** جهل يتعلق بالصفات لا بالذات، كتخصيص المعتزلة القدرة والإرادة ببعض الممكنات، وفي تكفيرهم بذلك قولان، والصحيح عدم تكفيرهم.

* **السادس:** جهل يتعلق بالذات لا بصفة من الصفات مع الاعتراف بوجودها كالجهل بسلب الجسمية والجهة والمكان وهو مذهب الحشوية. وفي تكفير الحشوية بذلك قولان، والصحيح عدم التكفير

وأما سلب الأبوة والبنوة والحلول والاتحاد ونحو ذلك مما هو مستحيل على الله تعالى من هذا القبيل، فأجمع المسلمون على تكفير من يجوِّز ذلك على الله تعالى، بخلاف تجويز غيره من المستحيلات، كالجهة ونحوها مما تقدم ذكره. =

.

= والفرق بين القسمين أن القسم الأول الذي هو الجسمية ونحوها فيه عذرٌ عاديٌّ، فإن الإنسان ينشأ عمرَه كلَّه وهو لا يدرك موجودا إلا في جهة وهو جسم أو قائم بجسم، فكان هذا عذرا عند بعض العلماء، ولم يضطر الإنسان في مجاري العادات إلى البنوة والأبوة والحلول والاتحاد ونحوها، فكم من موجود في العالم لم يلد ولم يولد، كالأملاك والأفلاك والأرض والجبال والبحار، فلما انتفت الشبهة الموجبة للضلال انتفى العذر، فانعقد الإجماع على التكفير، فهذا هو الفرق، وعليه تدور الفتاوى، فمن جوز على الله تعالى ما هو مستحيل عليه يتخرج على هذين القسمين.

السابع: الجهل بقدم الصفات لا بوجودها وتعلقها، كقول الكرامية بحدوث الإرادة ونحوها، وفي التكفير بذلك أيضا قولان، الصحيح عدم التكفير.

الثامن: الجهل بما وقع أو يقع من متعلقات الصفات، وهو قسمان: أحدهما كفرٌ إجماعا ـ وهو المراد هاهنا ـ كالجهل بأن الله تعالى أراد بعثة الرسل، وأرسلهم لخلقه بالرسائل الربانية، وكالجهل بِبَعْثِهِ الخلائقَ يوم القيامة، وإحيائهم من قبورهم، وجزائهم على أعمالهم على التفصيل الوارد في الكتاب والسنة، فالجهل بهذا كفر إجماعا، وهو مذهب الفلاسفة ومن تابعهم.

التاسع: الجهل بما وقع من متعلقات الصفات، وهو تعلقها بإيجاد ما لا مصلحة فيه للخلق، هل يجوز هذا على الله تعالى، أم لا؟ فأهل الحق يجيزونه، وأن يفعل لعباده ما هو الأصلح لهم وأن لا يفعله، كل ذلك له، والمعتزلة يحيلونه، وفي تكفيرهم بذلك قولان كما تقدم، والصحيح عدم تكفيرهم.

العاشر: ما وقع من متعلقات الصفات الربانية، أو يقع مما لم يكلف به، كخلق حيوان في العالم أو إجراء نهر أو إماتة حيوان ونحو ذلك، فهذا القسم لا خلاف فيه أنه ليس بمعصية، فضلا عن أن يكون كفرا. بل قد يكلف بمعرفة ذلك من قبل الشرائع لأمر يخص تلك الصورة، لا لأن الجهل به في حق الله منهي عنه، وهذا القسم هو أحد القسمين اللذين في القسم الثامن.

فهذه عشرة أقسام في الجهل المتعلق بذات الله وصفاته العلى، ومتعلقات الصفات، وبيان الكفر فيها من غيره، والمجمع عليه منها من المختلف فيه مفصلا، وتبين بذلك ما هو كفر منها مما ليس بكفر. انظر: الفروق (٣٧/٨ ـ ٤١) بتصرف، وشرح الجزائرية للسنوسي، ص: (٤٦٠ ـ ٤٦١) بتصرف.

[ص] ٣٠٢. هَـذَا وَمَـذْهَبُ أَهْـلِ الْحَـقِّ مُخْتَلِـفٌ
فِـيهِمْ بِكُفْـرِهِمُ أَوْ فِسْـقِهِمْ فَقُـلِ
٣٠٣. لَـيْسَ الْخِـلَافُ عَلَـى الْإِطْـلَاقِ بَعْضُـهُمُ
قَـدْ بَـاءَ بِـالْكُفْرِ قَطْعًـا غَيْـرَ مُحْتَمِـلِ
٣٠٤. [٩٨/ب] لِأَنَّهُمْ فِرَقٌ جَاءَ الْحَدِيثُ بِهِمْ
لَـمْ يَتْبَعُـوا الْحَـقَّ فِـي قَـوْلٍ وَلَا عَمَـلِ

حكم المبتدعة عند أهل الحق

[ش]: يعني أن أهل السنة اختلفوا في كفر أهل البدع. وليس الخلاف في كفر جميع أهل البدع، بل منهم من لا خلاف في كفره، كالمنكرين لبعث الأجساد، والقائلين بقدم العالم ونَفْيِ الاختيار للحق تعالى، وغير ذلك.

وأما المختلف فيهم ـ أي: في كفرهم ـ فهم كالمعتزلة والخوراج وأمثالهم من الفرق الضالين عن طريق الحق، فبعض العلماء قال بكفرهم. والغالب أنهم فاسقون لا كافرون؛ لأنهم يقولون لا إله إلا الله، ويصدّقون بغالب الأشياء التي عُلِمَتْ من الدين بالضرورة[1].

(١) نقل السنوسي عن الآمدي: اختُلف في الفرق المبتدعة، هل حكمهم في الدنيا حكمُ الإسلام مع الفسق، أو أنهم كفار؟
قيل: فسّاق، وهو منقول عن الشيخ الأشعري وجماعةٍ. وقيل: بل هم كفار، وهو منقول عن القاضي ومالك والشافعي.
ونُقل عن الأستاذ التفريق بين المبتدع الذي يكفّر أهل السنة، فهذا كافر. والمبتدع الذي لا يكفّرهم، فهذا فاسق. وكذلك التفريق بين من يدعو لبدعته، فهو كافر. ومن لا يدعو إليها، فهو فاسق. =

[ص] ٣٠٥. أَمَّـا الَّـذِي صَـارَ يَـدْعُونَا لِبِدْعَتِـهِ
مَـعَ الْقِتَـالِ فَضَـرْبُ الْبِـيضِ وَالْأُسُـلِ

[ش]: البيض: السيوف، والأسل: الرماح. وظاهر كلامه أن غير هؤلاء لا يُقَاتَلُون ولا يُقْتَلُون.

** ** **

= وقيل: بالوقف في حكمهم. انظر شرح الجزائرية للسنوسي، ص: (٤٥٧ ـ ٤٥٨).
وقال ابن عرفة أيضا بعد نقله عن الآمدي قريبا مما سبق، ذاكرا حكم تكفير بعض الفرق بعينها: ظاهر قوله في المدونة في آخر كتاب الجهاد: (ويستتاب أهل الأهواء من القدرية وغيرهم، فإن تابوا وإلا قتلوا)، يقتضي تكفيرهم. ونحوه قول كتاب الجنائز: (ولا يصلّى على أحد من أهل الأهواء).
وأكثر المتأخرين على عدم التكفير، وقاله الغزالي وسحنون، وحكاه عن أكثر المالكية.
وأما تكفير الغزالي للفلاسفة فلإنكارهم حشرَ الأجساد، وعِلْمَ الله بالجزئيات، وحدوثَ العالم. وهو الصواب.
وأما المجسمة فالأقرب كفرهم، وظاهر كلام العز بن عبد السلام في قواعده أنهم لا يكفرون، لعسر فهو العوام برهانَ نفي الجسمية. وكفّر مدّعي الحلول، لقلة عروضه للأذهان والأوهام.
ويكفر من أوجب على الله تعالى الصلاح والأصلح؛ لأنه لا يعترف بأن لله على عبيده نعمة، نقَلَه الفهري عن الأستاذ. ووجّه العز ابن عبد السلام كفرهم باعتقادهم النقص في حق الله إن تَرَك الأصلح. انظر: المختصر الكلامي لابن عرفة، ص: (١٠٢٤ ـ ١٠٢٦) بتصرف.
ثم علق السنوسي قائلا: ومنشأ الخلاف، أن من قال قولا يعتقد فيه بزعمه أنه كمالٌ، ولذلك القول لازمٌ هو كفرٌ، من نقص أو تكذيب ونحوهما. هل يُعَدُّ قائلا لذلك اللازم أوْ لا؟ أو يُفصل بين اللازم الجلي والخفي. والأظهر الوقفُ؛ إذ هو أسلمُ، إلا أن يرد نصٌّ قاطعٌ بكفر أحدٍ، فليُتَّبَع حينئذ. انظر شرح الجزائرية للسنوسي، ص: (٤٥٩).

[ص]:

فصل

خُتِمَ بِهِ النَّظْمُ وَإِنْ لَمْ يُنَاسِبْ مَا تَقَدَّمَ
فَإِنَّهُ قَدْ حَوَى كَلِمَاتٍ تُحْمَدُ وَلَا تُذَمُّ

العمل الصالح مع الاعتقاد الصحيح سبيل النجاة

[ش]: يعني أن ما ذكر في هذا الفصل لم يناسب ما تقدم المناسبة الخاصة، وهو أن يكون من العقائد، وإن كان مناسبا له المناسبة العامة في أنه ينجي من العذاب الأليم؛ لأنه ثمرة الإيمان، [٩٩/أ] وينتظمُ المؤمنُ بالعمل بما فيه في سلك المتقين أصحاب اليقظة والعرفان، ويتطهر من عيوب النفس المانعة من كل خير، وعلى تقدير أن يقع معها خير فهو مكسوف الأنوار، مملوء بالظلمات التي تمنع من الصعود إلى منازل الأبرار.

وبالجملة، فبالعمل بمقتضى ما ذُكر في هذا الفصل يجتني المؤمن ثمرات [ما حصل له][1] فيما سبق من عقائد الإيمان، ويترقى في درجات الأولياء الفائزين بأعلى مقامات الإسلام والإيمان والإحسان، وذلك يقطع فروع الشرك والتكذيب وآثارها من ظاهره وباطنه، كما قطع بما سبق أصولها من القلب واللسان والأركان.

[ص] ٣٠٦. إِنَّ النَّوَاهِيَ جَاءَتْ غَيْرُ وَاحِدَةٍ
كَذَا الْأَوَامِرَ لَا تُحْصَى لِمُمْتَثِلِ

(١) في أ: «حصلت».

٣٠٧. فَـــلَازِمِ الْعُلَمَـــاءَ الْعَـــامِلِينَ بِـــهِ
وَاسْـــلُكْ طَـــرِيقَهُمُ وَإِنْ جَهِلْـــتَ سَـــلِ

[ش]: يعني أن التكاليف المتوجهة من الله تعالى إلينا كثيرة في ظواهرنا وبواطننا، فيما بيننا وبين الحق والخلق. وتحقيقُ كثرتها أن النبي ﷺ مكث ثلاثا وعشرين سنة بعد بعثه يبلغ الناس أحكام الله تعالى [٩٩/ب] في جميعها. فإذا عرفتَ كثرتها وعرفتَ مما مر أنه لا مجال للعقول في إدراكها بتحسين أو تقبيح، ولا طريق إلى معرفتها إلا من جهة الرسول عليه من الله أفضل الصلاة وأتم التسليم، فينبغي أن تشمر في طلبها.

أهمية ملازمة العلماء العاملين والبعد عن غير العاملين إلا لضرورة

وقد أشار المصنف إلى ذلك بقوله: «**فلازم العلماء العاملين بعلمهم.. واسلك طريقهم**»، يعني إذا ظفرت بالعالم العامل بعلمه فلا يكن حظُّك منه التعلمَ فقط، بل اسلك طريقته مما هو عليه من الأعمال الصالحة المنجية في الآخرة؛ لأن العالمَ العاملَ جميعُ حركاتِه وسكناتِه وملبسُه ومأكلُه ومشربُه ومسكنُه وفراشُه وخادمُه ودابتُه وإطراقُه وأدبُه وعدمُ منافاةِ قولِه لفعلِه ونومُه ويقظتُه وغيرُ ذلك مما يطول ذكره موافقٌ للكتاب والسنة، فإذت سلكتَ طريقته كنت متعلما عاملا، فيسهل الله تعالى عليك ما صعب من العلوم، وتقضي وطرك منه قبل فوات العمر.

وفي أمره بملازمة العلماء العاملين نهيٌ عن ملازمة العلماء الغير العاملين؛ وذلك لأن [١٠٠/أ] الطبعَ لصٌّ سرّاقٌ، والنفوسَ مجبولةٌ على حب المخالفات، فيُخاف على الطالب من ميل نفسه إلى ما لا يرضاه الحق تبارك وتعالى.

ويُفهم أيضا من قوله «**فلازم العلماء العاملين**» عدم ملازمة غيرهم، بل

يأخذ عنهم ما يحتاج إليه من العلوم، ويجالسهم على قدر الحاجة، ولا يلزمهم في غير أوقات التعليم[1].

قوله «فإن جهلت سل»: يعني إذا جهلت موافقة بعض أحوال العاملين للكتاب[2] والسنة فاسألهم عنها، ولا تقلدهم في ذلك البعض إلا بعد السؤال. فإن أبانوا موافقتَه فقلِّدْهم وإلا فلا؛ لأن العالم العامل إذا ابتُلي بمكروه وسألته عن كراهته لا يقول إلا حقا، وينهاك عن فعله وإن كان هو متلبسا به.

[ص] ٣٠٨. **وَثِقْ بِمَوْلَاكَ لَا تَبْغِي بِهِ بَدَلَا**
فَمَا عَنِ اللهِ جَلَّ اللهُ مِنْ بَدَلِ

٣٠٩. **وَاضْرَعْ إِلَيْهِ بِصِدْقٍ فَهْوَ ذُو كَرَمٍ**
هَذَا السَّبِيلُ إِلَيْهِ أَقْرَبُ السُّبُلِ

(١) إنما شُرط العمل في العلماء لأوجهٍ: **أحدها**: أن غير العامل لا يوثق بقوله؛ إذ لعله يكذب على الله تعالى ورسوله ﷺ، لأنه متبعٌ لهواه، لا يبالي بما يقول أو يعمل. **الثاني**: أن غير العامل لا نصيحة فيه للمسلمين؛ لأنه كثيرا ما يُعرِض عما يحتاجونه ويعلمهم ما لا يحتاجونه، بحسب ما اتفق من حاله، في سبيل الوصول إلى ما يرجوه من منافع الدنيا. **الثالث**: أن غير العمل لا يتنزل في التعبير لإفهام ضعفاء الفهم، بل يتفاصح وتعاطى العويص من الألفاظ والعبارات، ليُمدح بعلوِّ العبارة والتلفظِ بما لا يتناوله إلا القليل من الأذكياء. **الرابع**: أن غير العامل لا بركة في علمه وتعلميه؛ لأنه يبرزُ علمه ـ وإن كان علمه حقا في نفسه ـ مكسوا بخبائث قلبه. **الخامس**: أن غير العامل على تقدير أنه ينفع الناس بقوله، إلا أنه يفسدهم أضعاف ذلك بفعله. **السادس**: أن غير العامل لا يفيدُ منه إلا اللسان، والعلماء يستفاد من أقوالهم وأفعالهم، وسكناتهم ولحظاتهم، وسمتهم في جميع أحوالهم، كما قالت أم الإمام مالك له عندما ذهب يتعلم من ابن هرمز وربيعة: تعلم من أدبهم قبل أن تتعلم من علمهم. وغير ذلك من الحكم التي يكسبها المتعلم من ملازمة العلماء. انظر: شرك الجوائرية للسنوسي، ص: (٤٦٣ ـ ٤٦٥).

(٢) في أ «بالكتاب».

٣١٠. وَقُلْ إِلَهِيَ يَا مَنْ لَا شَرِيكَ لَهُ
مَا لِي سِوَاكَ عَلَيْكَ الْيَوْمَ مُتَّكَلِي

٣١١. فَامْنُنْ عَلَيَّ بِتَوْفِيقٍ وَنَيْلِ تُقًى
مِنْكَ الْهِدَايَةُ لِلتَّوْفِيقِ لِلْعَمَلِ

السير إلى الله لابد فيه الأخذ بالأسباب الظاهرة، وعدم الغفلة بسببها عن مسبب الأسباب سبحانه

[ش]: اعلم أن الطالبَ للكمال، المتعطشَ لزُلَالِ الوصال لا بد له من الجمع بين الحقيقة والشريعة، وهو أن [١٠٠/ب] لا يشك في أن الحوادثَ جميعَها لا أثر لشيء منها في شيء آخر أصلا، لا بطبعه ولا بقوة أودعها الله فيه، وهذا شهود الحقيقة.

ولا يشك أيضا في أن الأشياء جميعها أبوابٌ، منها تخرج عطايا الملك الحق. وقد أجرى سبحانه وتعالى العادة ألا يُخْرِجَ عطيةً من عطاياه إلا من الباب المخصوص بها، ولا شك أن الباب ليس له أثر في عطية الملك، وهذا شهود الشريعة.

فالمؤلف ﷺ لَمّا أمر الطالب ـ فيما مر من الأبيات ـ بالملازمة للعلماء العاملين، فقد أمره بلسان الشريعة بملازمة باب من أبوب الملك الحق، يخرج منه خلع الكمال والمواهب اللدنية[1] بمحض فضله.

ومعلومٌ لكل عاقل أن الباب لا أثر له فيما خرج منه، ولكنْ لَمّا تكررت هذه العادةُ وتكرر خروجُ هذه النعم من هذا الباب، خشي ﷺ أن يعتقد الطالب أن هذا الباب له أثر في هذه الخلع، فأمره بملازمة الحقيقة بقوله

(١) في ب «الدينية».

«وثق بمولاك لا تبغي به بدلا».

فكأنه يقول للطالب: إني قد أمرتك بملازمة العلماء العاملين، لِعِلْمِي أن المعارف والكمالات والمواهب اللدنية[1] نِعَمٌ يتفضل الْمَلِكُ الحق بها من بابٍ من أبوابه، [١٠١/أ] وذلك الباب هو العلماء العاملون. فإن لازمته فزت بهذه النعم. واعتمد في ملازمتك البابَ على الملك لا على الباب، واشكر فضل العلماء من حيث إنهم باب الله، واخفض جناحك لهم، وأحبهم وتواضع لهم، وكن بين أيديهم كالميت بين يدي الغاسل.

إذا عرفتَ [ما قلتُ لكَ، عرفتَ][2] أن التمسكَ بالحقيقةِ وحدَها برفضِ أبوابِ الشريعةِ الغراءِ تعطيلٌ[3] وزندقةٌ ومعاندةٌ لأحكام الله تعالى، وعرفت أن الاعتمادَ على هذه الأبوابِ بأنها مؤثرةٌ ـ برفضِ الحقيقةِ الإيمانيةِ ـ إشراكٌ بمن لا مؤثر في الوجود سواه.

فأمعن النظر في هذا التحقيق يظهر لك فسادُ مذهب[4] من يقول أن مثل النار مؤثرة بنفسها، وفسادُ قول بعض الجاهلين بأنها مؤثرة بقوة أودعها الله فيها، ومتانةُ قول أهل السنة والجماعة القائلين بأن لا تأثير إلا لله وحده.

ويظهر لك كيف[5] دخل الشيطان اللعين على الزنادقة، وهو أنه قال لهم: قد ثبت بالعقل والنقل أن لا مؤثر في الوجود إلا الله تعالى، والكل

(١) في ب «الدينية».

(٢) ساقط من أ.

(٣) في أ زيادة «وتمني»، وليس لها معنى هنا.

(٤) ساقطة من أ.

(٥) ساقطة من أ.

بيده، وإذا كان كذلك فالطاعة لا تنفع والمعصية [١٠١/ب] لا تضر، واعتقادُ النفع والضرر بها لا يصدر إلا عن المحجوبين، وأنتم قد كشف لكم هذه الحجب وظهر لكم الحق عيانا، فافعلوا ما شئتم فإن الله لا يعذب أولياءه، وأنتم أولياء الله وأحباؤه.

فما أخسرَ صفقةِ هؤلاء المساكين، وما أبعدهم عن عباد الله العارفين، وما أكفرهم برب العالمين، وما أجهلهم بأصول الدين. أفي الوجود شيء ألذ من العبادات؟ إذ هي أبوابٌ لقرة العين التي هي أعظم السعادات. أم في الوجود شيء أقبح من المعاصي؟ إذ هي أبواب للأخذ بالأقدام والنواصي.

قوله «واضرع إليه بصدق»: يعني لازِمِ السؤالَ منه بذلٍّ وانكسار[١] ومسكنة، وقِفْ مع ما حده لك الشرع من الأقوال والأعمال والعبادات[٢] والاعتقادات، بأن يكون ظاهرك معمورا بالشريعة وباطنك معمورا بالحقيقة.

قوله «هذا السبيل إليه أقرب السبل»: يعني أن طريق التضرع والمسكنة والاعتراف بالعجز عن نيل المطالب العلية هو أقرب السبل؛ لأنك إذا تحققتَ بالعجز أمدَّكَ بالقوة، وإذا اعترفت بالجهل أمدك بالعلم، وكلما [١٠٢/أ] اعترفتَ بصفات[٣] النقصان أمدّك بصفات الكمال، فتقوى حينئذ على التخلق بالشريعة الإسلامية والتحقق بالحقيقة الإيمانية معًا، لا يحجبك شهود هذه عن هذه ولا شهود هذه عن هذه.

قوله «وقل إلهي... إلخ»: الإله هو المعبود بحق، والمراد هنا المالك،

(١) ساقطة من أ.
(٢) ساقطة من أ.
(٣) ساقطة من ب.

أي: وقل يا مالكي ما لي سواك أعتمد عليه، حتى نفسي فإنها سواك أيضا.

[وقوله][1] «فامنن عَلَيَّ بتوفيق»: التوفيقُ خَلْقُ القدرةِ المقارِنَة للطاعة، وقيل هو خلق نفس الطاعة المقارنة للقدرة الحادثة.

ولما جرت عادة الله تعالى أن يخلق الأشياء عند أسبابها ـ المعبَّر عنها أول البحث بالأبواب ـ، وكانت ملازمة العلماء العاملين سببا من أسباب التوفيق، قال المصنف: «مثل الهداية للتوفيق»، أي لأسباب التوفيق ـ على حذف مضاف، يعني منك الإرشاد إلى أسباب التوفيق ـ يعني ملازمة العلماء العاملين، فأَرْشِدْنِي لملازمتهم.

[ص] ٣١٢. وَاعْلَمْ بِأَنَّ عُيُوبَ النَّفْسِ مُهْلِكَةٌ
أَقَلُّهَا مَيْلُهَا لِلْعَجْزِ وَالْكَسَلِ

٣١٣. وَحَالُنَا كُلِّنَا فِي النَّفْسِ وَاحِدَةٌ
لِأَنَّ عِلَّتَهَا أَرْبَتْ عَلَى الْعِلَلِ

٣١٤. [١٠٢/ب] فَنَسْأَلُ اللهَ عَوْنًا فَهْوَ مَلْجَأُنَا
عَلَى نُفُوسٍ قَسَتْ لِلْخَيْرِ لَمْ تَمِلِ

الكلام على بعض عيوب النفس، وأنواع النفوس الإنسانية

[ش]: اعلم أن النفسَ أمارةٌ بالسوء، مائلةٌ إلى ما نهى الله عنه، مُعْرِضَةٌ عما أمر الله به، فهي أَعْدَى أعدائك؛ لأن الهلاك فيما تأمر به، والنجاة فيما تنهى عنه. ولأجل ذلك كان جهادها أكبر من جهاد الكفار، ففي هذه الحالة لا فرق لها بين الأفعال المنجية والأفعال المهلكة، فلأجل

(١) زيادة مني يقتضيها السياق.

ذلك سميت بالأمارة.

ولكن قد تَحُفُّ الإنسانَ الألطافُ الإلَهيةُ، فَيُلْقِي اللهُ في قلبه خوفا مزعجا وشوقا مقلقا فيقوى عليها، فتشتعل في ظلمتها أنوار الإيمان والهداية، فتُمَيِّزُ بين الْحَسَنِ والقبيح الشرعيين، فتتوجه إلى فعل الحسن وترك القبيح.

ويظهر بسبب ذلك النور ما فيها من الآفات المهلكة، مثل الحرص والحسد والبغض والعجب والكبر وغير ذلك، فيسعى السالك طريق الحق على إخراجها، فيَخْرُجُ بعضُها ويَعْسُر عليه خروجُ بعضها، لِمَا جبلت عليه من الخباثة والعداوة، فيرغب في الأعمال الصالحة ويكره الأعمال السيئة، [١٠٣/أ] ويلومها على فعل الخبائث؛ فلأجل ذلك تُسَمَّى النفسُ في هذه المرتبة باللوامة.

فإن زاد في المجاهدة قَوِيَ النورُ وزالت الظلمة عن القلب، التي هي الحجاب الأعظم المانع من مشاهدة جمال الحق وجلاله، فتحصل المعرفة وهي نتيجة الإخلاص.

فإذا حصلتْ هذه المعرفةُ سَهُلَ الطريقُ على السالك، وصار لا يحس بألم المجاهدة مع أنه لايفتر عنها، فتحصل له الإلهامات الربانية المطابقة لما في الكتاب والسنة، فَتَزداد[1] المعرفةُ بسببها، فتسمى النفس في هذه المرتبة بالملهمة، وهي محل العشق والهيمان والحيرة[2] المقبولة.

فإن دام هذا مع اتِّباعه للكتاب والسنة ودامت مجاهدته، زال هيمانه

(١) في أ «فترد».

(٢) في ب «والحياة».

وكمن عشقه واطمأن قلبه وزادت معرفته بالله، فتسمى النفس في هذه المرتبة بالمطمئنة.

وإن لم يدم اتباعه للكتاب والسنة، وترَكَ مجاهدة النفس، وانغرّ بما لاح له من الأنوار السرابية، واعتقد أنه قد تخلص من رعونات النفس، صار زنديقا لا يقف عند مذهب من المذاهب، بل ولا عند دين من الأديان، وتطمئن نفسه طمأنينة شيطانية، لا يبالي معها مِنْ ترْكِ الطاعات [١٠٣/ب] وارتكاب السيئات، فيهلك الهلاك الأبدي والعياذ بالله تعالى.

فمن الملهمة ـ على ما تقرر ـ يفترق طريقا التحقيق والزندقة، فإن تبع طريق التحقيق وهو اتباع الكتاب والسنة ترقى إلى [الكمال بالنفس][1] المطمئنة، ثم الراضية، [ثم المرضية][2]، ثم الكاملة. وإن عدل عن الاتباع ووقع في إشراك الضلال كان زنديقا، ومع هذا يعتقد أنه محقق كامل!

واعلم أن ما ذُكر من السلوك على طريق النفوس السبعة هو طريق المقربين، ونهايته النفس الكاملة. وما تضمنته الأبيات الثلاثة هو طريق الأبرار، ونهايته النفس اللوامة.

ولما كانت النفس اللوامة كثيرة الخطر والعيوب قال المصنف: «**واعلم بأن عيوب النفس مهلكة**»، يعني أن عيوبها كثيرة وعظيمة، كلما خلص من نوع من أنواع العيوب ابتلي بنوع آخر، وأقلها ميلها للعجز والكسل عن أداء المأمورات الموصلة إلى السعادات.

(١) في أ «النفس» بدون قوله «الكمال».

(٢) ساقطة من أ.

وقوله «وحالنا كلنا في النفس واحدة»: قصد به هضم نفسه؛ لأنه ﷺ من أرباب الكمال، ويجوز أن تكون التسوية [١٠٤/أ] بين نفسه ونفس غيره في مطلق المخالفة؛ لأن النفس[١] لا تخلص من كل فرد من أفراد المخالفة، فيمكن أن يكون فعلٌ واحدٌ بالنسبة إلى رجل حسنة وبالنسبة إلى رجل آخر سيئة، إذ حسنات الأبرار سيئات المقربين.

وقوله «لأن علتها أربت على العلل»: تعليلٌ لاتحاد الأنفس في مطلق المخالفة، والمراد من العلل هنا الأمراض، يعني أن أمراض البدن يمكن خلاص البعض منها دون البعض، وأما الأمراض النفسانية فلا خلاص لأحد منها؛ لأنها أعظم من أمراض البدن، حيث إنها مجبولة على الخبائث. روي عن النبي ﷺ: «كل بني آدم خطاء، وخير الخطائين التوابون»[٢].

قوله «فنسأل الله عونا فهو ملجأنا»: إظهارٌ للعجز وطلبٌ للخلاص من قبائح النفس؛ إذ لا معين على هدايتها[٣] إلا هو.

فإن قلت: بيّن لنا كيفية الخلاص من نوع من العيوب والابتلاء بنوع آخر.

فأقول: إن النفس إذا تخلصت من ارتكاب الكبائر وتوجهت إلى الأعمال

(١) ساقطة من أ.

(٢) عزاه السيوطي في الجامع الكبير، برقم (٦٢٩٢) إلى أحمد في المسند، والترمذي في السنن، والبيهقي، والحاكم في المستدرك. قال العجلوني في كشف الخفاء (٢/١٢٠): (قال في التمييز: أخرجه الترمذي وابن ماجه وسنده قوي، وقال ابن الغرس: صحيح، وقيل: ضعيف)، اهـ.

(٣) في ب «تهذيبها».

الصالحة وتلبّست بها ابتليت بالرياء[1]، فإذا تخلصت منه وأخلصت أعمالها [١٠٤/ب] لله ابتيليت بالعجب؛ لأن عملها حينئذ يعظم في عينها.

ولذلك قيل: المخلصون على خطر عظيم؛ لأنهم وإن خلصوا أعمالهم من الرياء الذي هو الشرك الخفي، لكنهم ينسبونها إلى أنفسهم وحولهم وقوتهم، وينكرون على من لم يتصف بالإخلاص، فيفوتهم ما وجب عليهم من شكر هذه النعمة ـ أعني نعمة الإخلاص ـ، وقد يتذكرونها فيندمون على نسبة الأعمال إليهم. ويظهر بعلم اليقين وهو الدليل العقلي أن جميع الأعمال خلق الله تعالى، لكن لا يدوم هذا الشهود[2] لهم، فلا يزالون بين الشهودين.

ولا يمكنهم الخلاص من العجب بالكلية إلا بسلوك طريق المقربين[3]، وهو تقليل الطعام، ومداومة أكل الخبز مع أدم واحد ـ كما فعلت الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين ومَن بعدهم من السلف الصالح ـ، وتقليل المنام بالقيام، والتبتل إلى المولى الكريم، والاعتزال عن الأنام، ليحصل الخلاص من الكلام الذي لا يعني والاشتغال بذكر الملك العلام، والتفكر في آلائه وعظمته وقدرته [١٠٥/أ] سبحانه وتعالى.

فإذا فعل هذه الأشياء بقدر الإمكان ترقَّى من مقام الإخلاص إلى مقام الفناء، ولا يرى حينئذ لنفسه الأعمال[4] حتى يعجب بها، ولا ينظر نفسه حتى ينكر على غيره، وهذا أول قدم وضعه سالك طريق المقربين في

(١) في أ «بالرؤيا».

(٢) في أ «الشعور».

(٣) ساقطة من أ.

(٤) في ب «أعمالا».

طريقهم. وقد ذكرنا لك كيفية سلوكه وترقِّيه من [نفس إلى نفس][1]، وكيف يغلب عليه شهود الحق والحقيقة الإيمانية، فيُخشى عليه من الزندقة إذا لم يتمسك بالشريعة.

[ص] ٣١٥. جَاهِدْ بِجِدٍّ عَسَى بِاللهِ تَغْلِبُهَا
لِلَّهِ دَرُّكَ إِنْ جَاهَدْتَ مِنْ رَجُلِ[2]

[ش]: جهاد النفس هو دوام مخالفتها فيما تهواه من المخالفة والحظوظ وفضول الطعام والمنام والكلام والملبس وغير ذلك من الزوائد، ولا تُنال السعادة إلا بمجاهدتها. ولذلك قالوا من لم يكن في بدايته صاحب مجاهدة لم يجد من هذه الطريقة شمة.

وقال أبو عثمان المغربي[3] رحمة الله عليه: من ظن أنه يُفتح عليه بشيء من هذه الطريقة ويُكشف له عن شيء منها بغير لزوم المجاهدة فهو في غلط.

وقال [١٠٥/ب] الأستاذ أبو علي[4]: من لم تكن له في بدايته قومة لم

(١) في ب «نفسه إلى نفسه».

(٢) انتهى السقط في م١.

(٣) قال الذهبي في السير (١٦/٣٢ ـ ٣٢١): الإمام القدوة، شيخ الصوفية، أبو عثمان سعيد بن سلام المغربي القيرواني، نزيل نيسابور. سافر وحج، وجاور مدة، ولقي مشايخ مصر والشام. قال الحاكم: خرجت من مكة متحسرا على رؤيته، ثم خرج منها لمحنة، وقدم نيسابور، فاعتزل الناس أولا، ثم كان يحضر الجامع. وقال السلمي: كان أوحد المشايخ في طريقته، لم نر مثله في علو الحال وصون الوقت، امتُحن بسبب زورٍ نُسب إليه، حتى ضرب وشهر على جمل، ففارق الحرم. وقال الخطيب: كان من كبار المشايخ، له أحوال وكرامات. توفي سنة ٣٧٣هـ بنيسابور.

(٤) الشيخ أبو علي الدقاق، شيخ الإمام أبي القاسم القشيري، اسمه الْحسن بْنُ عَلِيِّ بْنِ=

يكن له في نهايته جلسة.

قال الغزالي في مختصره للإحياء: (واعلم أنه قال رسول الله ﷺ: «رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر»[1]. واعلم أن للنفس رذائل لا بد من تنقيتها وتصفيتها عنها، فبذلك تصل النفس إلى السعادة الأبدية وجوار الله تعالى) انتهى.

قوله «لله درك إن جاهدت»: هذا كلامٌ يُتعجب[2] به في كل ما يُستغرب.

قال السنوسي: (وإنما يتعجب المؤلف من الرجل الذي وُفِّقَ[3] لجهاد نفسه، واعتنائه بشأن عيوبها، لِنُدُورِ وجود مثله، إذ الأكثر من العباد والزهاد ـ فضلا عن غيرهم ـ مبتلون بالرضا عن أنفسهم، والمسالمة لها في عين ما هم فيه من العبادات والزهد، حتى أفسدت النفوسُ ما هم فيه مما ظنوه خيرا[4] وعبادة، بإدخالِ أغراضٍ لها فيه وشهواتٍ ومعائب جلية وخفية.

= مُحَمَّدٍ، لِسَان وقته وَإِمَام عصره، نيسابوري الأَصْل، تعلم الْعَرَبيَّة وَحصّل علم الْأُصُول، وَخرج إِلَى مرو وتفقه بهَا. درس على الخضري وَأعَاد على الشَّيْخ أبي بكر الْقفال المرزوي فِي درس الخضري وبرع فِيهِ، وَلما اسْتمع مَا كَانَ يحْتَاج إِلَيْهِ من الْعُلُوم أَخذ فِي الْعَمَل وسلك طَرِيق التصوف، وَصَحب الْأُسْتَاذ أَبَا الْقسم النَّصْرآباذي. وَتُوفِّي فِي ذِي الْحجَّة سنة ٤٠٥هـ. انظر: تبيين كذب المفتري للحافظ ابن عساكر، ص: ٠ (٢٢٦ ـ ٢٢٧).

(١) قال المناوي في الفتح السماوي: (قَالَ الْحَافِظ ابْن حجر: كَذَا ذكره الثَّعْلَبِيّ بِغَيْر سَنَد، وَأخرجه الْبَيْهَقِيّ فِي الزّهْد عَن جَابر. قَالَ الْبَيْهَقِيّ: هَذَا إِسْنَاد ضَعِيف. قَالَ الْحَافِظ ابْن حجر: هُوَ من رِوَايَة عِيسَى بن إِبْرَاهِيم عَن يَحْيَى بن يعْلى عَن لَيْث بن أبي سليم، وَالثَّلَاثَة ضعفاء. وَأوردهُ النَّسَائِيّ فِي «الكنى» من قَول إِبْرَاهِيم بن أبي عبلة، أحد التَّابِعين من أهل الشَّام. انْتَهَى). انظر: الفتح السماوي للمناوي (٢/٨٥١ ـ ٨٥٣).

(٢) ساقطة من ب.

(٣) في أ «وقف».

(٤) في أ «خيل».

ولا خفاء أن كل من كانت همته كثرة الأعمال والدخول فيها قبل أن يعرف مكائد النفس [١٠٦/أ] ويتطهر[١] من معايبها كان فساده في أعماله أكثر من صلاحه، بل لا تزيده تلك الأعمال إلا فسادا واختلالا.

وأما من كانت همته أوَّلًا معرفة معائب نفسه وآفاتها ما دق منها وما جل، فلما عرفها نهض ـ مستعينا بالله تعالى وممتثلا لأمره جل وعلا ـ إلى جهادها، ومحاولة محو[٢] صفاتها الذميمة، واستبدالها بالصفات المرضية المستقيمة، حتى يدخل للعمل الصالح بنفس مهذبة طيبة، يُرجى خيرها ويؤمن شرها، فهذا هو الحازم الذي أتى الأمر من بابه، وتمسك في بلوغ رضوان الله تعالى دنيا وأخرى بأوثق عراه وأقوى أسبابه)[٣] انتهى كلام السنوسي.

وحاصله: أن الأهم في حق كل إنسان التخلي عن الأوصاف الذميمة، والتخلق[٤] بالأوصاف الحميدة، بالاطلاع أولا على قبائح النفس، والسعي ثانيا على الخلاص منها بما ذكرنا من تقليل الكلام والطعام والمنام ومخالطة الأنام، وتكثير الذكر والفكر.

الاستعانة على النفس بترك ما لا يعني

[ص] ٣١٦. فَحَظُّهَا غَيْرُ مَا يَعْنِيكَ تَتْرُكُهُ
بِذَا اسْتَعَانَ عَلَيْهَا كُلُّ ذِي عَمَلِ

(١) في أ «ويتطهرون».
(٢) في ط، وقد سقطت من أ، وب.
(٣) شرح الجزائرية للسنوسي، ص: (٤٨٠).
(٤) في ب «والتحلي».

[ش]: [١٠٦/ب] يعني حصّن النفس بترك ما لا يعني من الفضول الذي سبق ذكره قبيل هذا، وهو الزائد على ما لا بد منه. وبهذا تحصل المجاهدة؛ لأنها فطامُ النفس عن مألوفاتها، ومألوفاتها هي الزوائد على ما لا بد منه، ولهذا قال المصنف: «**بذا استعان عليها كل ذي عمل**»، يعني كل سالك.

[ص] ٣١٧. **فَرَاقِبِ اللهَ فِي سِرٍّ وَفِي عَلَنٍ**
تَنَلْ مَقَامًا مِنَ الْإِحْسَانِ فِيهِ عَلِ

المراقبة

[ش]: المراقبة: دوامُ استحضار المؤمن أن الله تعالى مُطَّلِعٌ على جميع أحواله الظاهرة والباطنة. وإذا كان العبد مراقبا لمولاه في جميع الأحوال ذلَّت نفسه وخافت. فالمراقبة[١] أعظم أسباب تذليل النفس وانقيادها، فلذلك أمر المصنف ﷺ بها.

قال بعض الصالحين: (من راقب الله في خواطره، عصمه الله في جوارحه)[٢].

وقال النصرآبادي[٣]: (الرجاء يحركك على الطاعات، والخوف يبعدك عن المعاصي، والمرقبة تؤديك إلى طريق الحقائق)[٤].

(١) في ب «في المراقبة».

(٢) وجدته في كلام ابن القيم، نقله عن غيره ولم يسمّه، انظر: مدارج السالكين: (٢/٦٥).

(٣) أبو القاسم النصرآبادي. قال الخطيب البغدادي: إبراهيم بن محمد بن أحمد بن محمويه، النيسابوري الصوفي، قدم بغداد وحدَّث بها. قال القشيري: أبو القاسم النصرآباذي شيخ خراسان في وقته ـ يعنى في التصوف ـ، صحب الشبلي وأبا علي الروذباري والمرتعش، وكان عالما بالحديث كثير الرواية. جاور بمكة ومات بها سنة ٣٦٧هـ. تاريخ بغداد (٦/١٦٩). انظر: تاريخ بغداد للخطيب البغدادي (٦/١٦٩).

(٤) الرسالة القشيرية، ص: (٨٨).

قوله «في سر وفي علن»: يعني لما كانت الأعمال على ضربين: ظاهرا وباطنا، وكان الكل مستويا [١/١٠٧أ] في علم الله وسمعه وبصره، وجب على المؤمن أن يراقب الله فيما يريد الإقدام عليه من نوْعَي أعمال الظاهر والباطن.

قوله «تنل مقاما من الإحسان فيه عل»: مِنْ للتبعيض، يعني أن المراقبة هي أحد مقامات الإحسان الثلاثة، وهي: والمراقبة، والمشاهدة، والمعرفة. ويجمعها قوله عليه السلاة والسلام في تفسير الإحسان: «تعبد الله كأنك تراه، فإن لم تكن تراه فإنه يراك»[(١)].

الحزن وانكسار القلب، وخطورة الكبر

[ص] ٣١٨. **وَكُنْ حَزِينًا كَسِيرَ الْقَلْبِ ذَا وَجَلٍ**
إِيَّاكَ وَالْكِبْرَ فِيهِ أَعْظَمُ الزَّلَلِ

٣١٩. **مِنْ نُّطْفَةٍ يَعْلَمُ الْإِنْسَانُ مَبْدَأَهُ**
وَجِيفَةً آخِرًا وَالْبَطْنُ مِنْهُ مُلِي

٣٢٠. **تَرْجُو[(٢)] النَّجَاةَ مِنَ الْمَوْلَى وَتَأْمُلُهَا[(٣)]**
كَيْفَ النَّجَاةُ وَكِبْرُ الْقَلْبِ لَمْ يَزِلِ

[ش]: لَمّا كانت أمراض النفس أعظم من أمراض الجسد وأكثر منها، قابلها الأطباء الْإِلَهِيُّونَ بأدويةٍ تزيلها وتقطعها من أصلها. فمن جملة الأدوية الحزن؛ لأنه يميت شهوات النفس وينسيها حظوظها، وضده البطر.

(١) متفق عليه، من حديث عمر بن الخطاب ﷺ.

(٢) في أ «نرجو».

(٣) في أ «ونؤملها».

والحزن وإن كان أمرا اضطراريا لا اختياريا، لكن يمكن تحصيله بالتفكرِ في أهوال[1] القيامة، [١٠٧/ب] من البعث والحشر والموقف والصراط وجهنم وآفاتها، وفي ما مضى من عمره في غير طاعة الله تعالى، متأسفا نادما على تضييع جواهر تلك الأوقات فيما لا قيمة له مما لا يعنيه، مما هو هالك من أجله من المخالفات إن لم تحفّه ألطاف الألطاف، والتفكرِ[2] فيما بقي من عمره وما يعرض عليه فيه، وهل هو ناج أم هالك والعياذ بالله، إلى غير ذلك.

ولقد أمر النبي ﷺ رجلا بتعاطي أسباب الحزن، فقال له: «صل على الجنائز لعل ذلك يحزنك، فإن الحزين في ظل الله»[3]. فقول المصنف «**وكن حزينا**»: أي على ما مضى من التفريط في الأوقات.

وقوله «كسير القلب»: أيْ كن في الحال منكسر القلب، طمعا في قوله: «أنا عند المنكسرة قلوبهم من أجلي»[4]. وقوله «**ذا وجل**»: يعني كن خائفا في المستقبل.

(١) في ب «أحوال».

(٢) معطوف على التفكر في قوله في الأسطر السابقة «يمكن تحصيله بالتفكر في أهوال القيامة».

(٣) من حديث أبي ذر الغفاري رضي الله عنه. أخرجه البيهقي في الشعب (٣٠٦٦/٧). وقال الحافظ ابن حجر في الأمالي المطلقة (ص: ١١٤): غريب وفي إسناده مجهول. وجوّد الحافظ العراقي إسناده في تخريج أحاديث الإحياء (٢٤٢/٥)، وقال البوصيري في إتحاف الخيرة المهرة (١٨٥/٨): رواه الحاكم. قال الحافظ المنذري: رواته ثقات، اهـ.

(٤) قال العجلوني في كشف الخفاء (٢٠٣/١): قال في المقاصد ـ يعني السخاوي ـ ذكره في البداية للغزالي، وقال القاري عقبه: ولا يخفي أن الكلام في هذا المقام لم يبلغ الغاية. قلت: وتمامه «وأنا عند المندرسة قلوبهم لأجلي»، ولا أصل لهما في المرفوع. انتهى. قلت: قال العلامة الأمير في النخبة البهية (ص: ٤): هو من كلام الإمام الشافعي.

واعلم أن ما ذكر من الحزن على ما مضى والخوف من المستقبل ـ وإن كان مخالفا لقول السادات: ينبغي أن يكون الصوفي ابن وقته ـ، إلا أن النفس لا تخلو من بطر وكبر وعجب في غالب الأوقات، [١٠٨/أ] فإذا عرض لها شيء من هذه المهلكات فما له دواء إلا الحزن والخوف، وإذا لم يعرض له شيء فلا حاجة إلى الحزن؛ لأنه حجاب عن المطالب العلية.

ومن أدوية الكبر التفكرُ في مبدئه[١]، وهو النطفة المذرة، وفي ما يئول إليه وهو الجيفة الكدرة، وفي بطنه وما فيه من العذرة، التي لو ظهرت لكره هو رائحتها والنظر إليها.

وأشار بقوله «**ترجو النجاة.. إلخ**» إلى قوله ﷺ: «لا يدخل الجنة من كان في قلبه مثقال حبة من كبر»[٢].

قال الغزالي رضي الله عنه في منهاج العابدين: (ليست خصلة الكبر بمنزلة سائر الخصال تقدح في عمل وتضر بفرع، إنما تضر بالأصل وتقدح في الدين والاعتقاد، إذا قويت وغلبت فلا تُتَدارك والعياذ بالله) انتهي.

وقال حاتم الصوفي رحمه الله: (أحببت الموت على ثلاثة، الكبر والحرص والحيل، فإن المتكبر لا يخرج من الدنيا [حتى يرى الهوان من أرذل أهله وخدامه، والحريص لا يخرج من الدنيا][٣] حتى يحتاج إلى كسرة أو شربة ولا يجد لها مساغا، والمحتال لا يخرج من الدنيا حتى يتمرغ ببوله وقذره[٤]) انتهى.

(١) يعني مبدأ خلق الإنسان.

(٢) مسلم، برقم: (٢٧٥).

(٣) ساقط من أ.

(٤) في أ، وب: «قدره» ولا معنى له، فما أثبتناه أليق بالسياق، والله أعلم.

واعلم [١٠٨/ب] أن الكبر ضد التواضع، وهو أن لا يرى لنفسه قيمة.

قيل لأبي يزيد[١]: متى يكون الرجل متواضعا؟ قال: إذا لم ير لنفسه مقاما ولا حالا، ولا يرى أن في الخلق شرا منه، فإذا لم يكن كذلك فهو متكبر. ومن علاماته: حب الجاه والمنزلة، التعنيف للغير، وإظهار الشماتة، والفضيحة عند الموعظة.

روي أنه تشاجر أبو ذر وبلال ﷺ، فعيَّرَ أبو ذر بلالا بالسواد فشكاه إلى رسول الله ﷺ، فقال: «يا أبا ذر، إنك امرؤ فيك جاهلية، ما علمت أنه بقي فيك من كبر الجاهلية شيء»[٢]، أو كما قال ﷺ، فألقى أبو ذر نفسه إلى الأرض وحلف أَلَّا يرفع رأسه حتى يطأ بلال خَدَّهُ بقدمه، فلم يرفع حتى فعل بلال ذلك[٣].

(١) قال الزركلي: طيفور بن عيسى البسطامي، أبو يزيد، ويقال بايزيد: زاهد مشهور، له أخبار كثيرة. كان ابن عربي يسميه أبا يزيد الأكبر. نسبته إلى بِسطام (بلدة بين خراسان والعراق) أصله منها، ووفاته فيها. قال المناوي: وقد أُفْرِدَتْ ترجمته بتصانيف حافلة. انظر: الأعلام للزركلي (٢٣٥/٣).

وقال ابن حجر في لسان الميزان (٢١٤/٣): له نبأ عجيب وحال غريب، وهو من كبار مشائخ الرسالة، وما أحلى قوله: «لو نظرتم إلى رجل أعطي من الكرامات حتى يرتفع في الهواء، فلا تغتروا به حتى تنظروا كيف هو عند الأمر والنهى وحفظ حدود الشريعة». وقد نقلوا عن أبي يزيد أشياءَ الشكُّ في صحتها عنه،...، والله متولى السرائر، ونتبرأ إلى الله من كل من تعمَّد مخالفة الكتاب والسنة. ومات أبو يزيد سنة ٢٦١هـ، رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى.

(٢) متفق عليه.

(٣) الزيادة التي فيها وضْعُ أبي ذر خده على التراب ووَطْءُ بلال له مختلَفٌ في صحتها. وأصلها ما ذكره ابن بطال في شرح صحيح البخاري (٨٧/١)، قال: روى الوليد بن مسلم، عن أبي بكر، عن ضمرة بن حبيب، قال: كان بين أبى ذر وبين بلال محاورة، فعيره أبو ذر بسواد أمه، فانطلق بلال إلى رسول الله ﷺ، فشكي إليه تعييره بذلك، فأمره رسول الله ﷺ أن=

التحذير من العجب والبطر

[ص] ٣٢١. وَلَسْتَ تَسْلَمُ[١] مِنْ عُجْبٍ وَمِنْ بَطَرٍ
وَفِيهِ هُلْكٌ بِنَصٍّ[٢] غَيْرِ مُحْتَمِلِ

٣٢٢. وَهَبْكَ نِلْتَ الَّذِي قَدْ نِلْتَ مِنْ عَمَلٍ
لَعَلَّ نَيْلَ قَبُولٍ مِنْكَ[٣] لِمْ تَنَلِ

٣٢٣. مَا لِلْعَبِيدِ سِوَى ذُلٍّ وَمَسْكَنَةٍ
وَالْعِزُّ للهِ ثُمَّ الْعِزُّ لِلرُّسُلِ

٣٢٤. أَوَ كُلُّ عَبْدٍ غَدَتْ للهِ عِزَّتُهُ
عَلَى الْعَدُوِّ بِذَاكَ الْعِزِّ فَلْيَصُلِ

[ش]: العجب رؤية العبادة واستعظامها من العبد. [١٠٩/أ] وقال بعضهم: العجب أن ينسب العبد ما يبدو به من العلم أو العمل أو الصدق أو الإخلاص إلى نفسه، وهذا لا يخلص منه العباد حتى المخلصون منهم، وهو داء عظيم من أدواء[٤] النفس.

ودواؤه كما ذكر المصنف أن تقول للنفس لا تعجبي بالأعمال حتى

= يدعوه، فلما جاءه أبو ذر، قال له رسول الله ﷺ: «شتمت بلالاً وعيَّرته بسواد أمه؟» قال: نعم، قال رسول الله ﷺ: «ما كنت أحسب أنه بقى في صدرك من كبر الجاهلية شيء»، فألقى أبو ذر نفسه بالأرض، ثم وضع خده على التراب، وقال: والله لا أرفع خدي من التراب حتى يطأ بلال خدي بقدمه، فوطأ خده بقدمه.

(١) في أ «تنسل».

(٢) في أ «بنصر».

(٣) في ط «منه».

(٤) في ب «أمراض».

تتيقني قبولها؛ لأن العمل إذا لم يقبل فهو وبال على صاحبه، ومن أين لكِ اليقين بالقبول، لأنه إذا خلص من جميع الآفات فما خلص من العجب. فهذا الدواء إذا ذاقته النفس تَحَقَّرَتْ أعمالُها عندها، والتجأت إلى الله تعالى، وزال عنها عجبُها الذي هو معدود من المهلكات.

وبالجملة فالذل والمسكنة أكسير السعادة والقبول للأعمال، وبه تُنال المطالب جميعها ـ الدنيوية والأخروية ـ، وما خلص من العجب إلا من فَنِيَ عن جميع ما خلق الله ـ حتى عن نفسه ـ بشهود المؤثر الحقيقي المتصرف كيف يشاء، وهذا لا يحصل إلا لمن سلك طريق المقربين كما مر. وإلا فلا بد من شهود أعماله وأنها صادرة عنه؛ لأن أعلى مقامات الأبرار أن يعملوا لله وحده، وأدنى مقامات [١٠٩/ب] المقربين [أن يعملوا بالله، ولهذا كانت حسنات الأبرار سيئات المقربين][(١)].

وخلاص الأبرار من العجب ـ وإن أمكنهم بتذكر النعمة من المولى العظيم، وأنه هو الذي وفق للأعمال الصالحة بعض عباده، وخذل بالأعمال السيئة بعض عباده، بمحض اختياره وإرادته وقدرته ـ، لكنهم لا يخلصون منه بالكلية، بل في حال تذكرهم النعمة، بخلاف المقربين لإنهم لا يعرفون العجب ما هو لفنائهم عن نفوسهم.

قوله «من بطر»: يعني بالبطر شدة المزاح[(٢)] وشدة الفرح، وهو مذموم شرعا وعقلا وعرفا، وهذا لا يسلم منه من اعتمد على عمله ونظر إليه، ونسي الشكر الواجب عليه من غير أن يتأمل في عاقبة أمره.

(١) ساقط من ب.

(٢) في أ «المزاج».

قوله «وفيه هلك»: إشارة إلى ما في الحديث الشريف «ثلاث مهلكات: شح مطاع، وهوى متبع، وإعجاب المرء بنفسه»[1].

قوله «ما للعبيد سوى ذل ومسكنة»: يعني بين يدي سيدهم، بأن يعترفوا بالعجز، وأن ما بهم من النعم فهي من الله، دنيوية كانت أو أخروية، وأنهم مقصورن فيما وجب عليهم من شكره، وأن يقفوا متذللين مستمطرين ما يحتاجون إليه على الأبواب التي فتحها [١/١١٠أ] الملك الوهاب، ليخرج منها ما يستعينون به في دنياهم، كالأطعمة والأشربة وغيرها، وفي أخراهم كالأعمال الصالحة، ولا يعتمدون إلا على الملك الوهاب لا على الأبواب.

قوله «والعز لله»: يعني[2] أن العز الذي يدعيه بعض الجاهلين ليس لهم؛ إذ كل عز فهو لله، وما يظهر منه في المخلوقين فهو بخلقه تعالى وقدرته، تفضل به كسائر النعم التي يتفضل بها.

قوله «على العدو بذاك العز فليصل»: إشارة إلى أن العبد إذا مَنَّ الله تعالى عليه بالعزة، ينبغي أن يصرفها في محاربة أعدائه الذين هم النفس والشيطان، وفي مرضاة الله لا في سخطه بأن يصرفها في احتقار إخوانه المؤمنين ومعاداتهم وسلب أموالهم.

التحذير من الغش والحسد

[ص] ٣٢٥. **وَطَهِّرِ الْقَلْبَ مِنْ غِشٍّ وَمِنْ حَسَدٍ**
وَلْتَسْتَعِذْ مِنْهُمَا بِاللهِ وَابْتَهِلِ

(١) قال الحافظ العراقي في تخريج أحاديث الإحياء (١/٣٣): أخرجه البزار والطبراني وأبو نعيم والبيهقي في الشعب، من حديث أنس بإسناد ضعيف.

(٢) ساقطة من ب.

٣٢٦. سَلَامَةُ الصَّدْرِ عَزَّتْ أَنْ يَكُونَ لَهَا
صَدْرٌ وَلَيْسَ عَلَى غِشٍّ بِمُشْتَمِلِ

٣٢٧. مِنْ ذِي النَّوَاهِي خُصُوصًا خَوْفُ خَاتِمَةٍ
قَدْ خَافَ مِنْهَا فُحُولُ الْعِلْمِ وَالْعَمَلِ

[ش]: الغش والحسد من جملة عيوب النفس وآفات الباطن وأمراضه.

والغش: عبارة عن إخفاء العيب والضرر عمن جهله من المسلمين [١١٠/ب] وأهل الذمة والمعاهدين، وضده النصيحة.

والحسد: إرادة زوال نعم الله تعالى عن أخيك المسلم مما له فيه صلاح، دنيويا كان الصلاح أو أخرويا، فإن لم ترد زوالها لكن أردت لنفسك مثلها فهو غبطة لا إثم فيه، وأما الحسد فهو حرام. وقال بعضهم: الحسد أن تحزن على نعمة نالت مسلما.

قوله «ولتستعذ منهما بالله»: أي من الغش والحسد، وذكرهما معًا لأنهما متلازمان.

قوله «سلامة الصدر عزت»: أي قلَّتْ، ويعني بسلامة الصدر طهارته من الكبر والغش والحسد والحقد، وهو بغضاء نابتة يجدها العبد في نفسه لأحد من المسلمين بغير موجب شرعي، ومن العداوة وهي نتيجة الحقد، وهي المهاجرة والمتاركة بلا استحقاق شرعي.

ولشرف سلامة الصدر وعزة[1] وجودها قال ﷺ: «سلامة الصدر

(١) في أ «وغيره».

لا تُلحق بعمل»[1]. فما أعظمها من خصلة تزيد بنص الحديث على عبادة الصيام والجهاد والقيام وقيام سائر النوافل والصدقات ولو بطول السنين.

قوله «من ذي النواهي.. إلخ»: متعلق بسلامة الصدر، يعني بالنواهي: ما قدمه من الكبر [١١١/أ] والعجب والبطر والغش والحسد.

التحذير من حب الرئاسة والتصدر والطمع

[ص] ٣٢٨. دَعِ الرِّيَاسَـــةَ لَا تَسْـــلُكْ مَسَـــالِكَهَا
أَمَّـــا الْوِلَايَـــةُ فَـــالْبَلْوَى لِـــذِي وَجَـــلِ

٣٢٩. دَعِ الْمَطَـــامِعَ وَاعْلَـــمْ أَنَّ صَـــاحِبَهَا
مِـــنَ التَّمَلُّـــقِ فِـــي ذُلٍّ وَفِـــي خَجَـــلِ

٣٣٠. قَـــدْ قِيـــلَ أَحْرُفُـــهُ تَبْـــدُو مُجَوَّفَـــةً
كَجَوْفِ ذِي طَمَعٍ [فِي الشِّبْهِ][2] وَالْمَثَلِ

[ش]: لما ذكر الشيخ من آفات النفس المهلكة أمهاتها التي لا تبقي ولا تذر، ذكر هنا التحذير مما يبعث على تلك الأمهات وعلى غيرها، وهو حب الرياسة والجاه، الذي هو انتشار[3] الصيت، وهو مذموم إلا لمن أشهره الله لنشر دينه.

قال أنس رضي الله عنه: قال رسول الله ﷺ: «حسب امرئ من الشر ـ إلا من عصمه الله ـ أن يشير الناس إليه بالأصابع في دينه ونياه»[4].

(١) لم أجده.

(٢) في أ، وب «بالشبه». وفي ط، وم كما أثبتناها.

(٣) في أ «إنشاء».

(٤) قال العجلوني في كشف الخفاء (١١٤/٢): قال الحافظ ابن حجر في تخريج أحاديث مسند=

وقال علي ﷺ: «تبذّل ولا تشتهر، ولا ترفع شخصك لتُذكَر بعلم[1]، واكتم واصمت تسلم، تسر الأبرار وتغيظ الفجار.

وقال إبراهيم بن أدهم: ما صدق من أحب الشهرة، قال تعالى: ﴿تِلْكَ ٱلدَّارُ ٱلْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا ۚ وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [القصص: ٨٣].

وبالجملة فلا شيء أضر على دين الرجل من حب الرياسة [١١١/ب] والجاه، ولا شيء أنفع من ضده وهو الخمول. قال ابن مسعود ﷺ: (كونوا ينابيع العلم، مصابيح الهدى، أحلاس البيوت، سُرُج الليل، جرد القلوب، خلقان الثياب، تُعرَفون في أهل السماء وتخفون في أهل الأرض).

وروي أن عمر دخل المسجد فإذا معاذ بن جبل يبكي عند قبر سول الله ﷺ، فقال: ما يبكيك؟ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن اليسير من الرياء شرك، وإن الله يحب الأتقياء الأخفياء، الذين إذا غابوا لم يُفتقدوا، وإذا حضروا لم يعرفوا، قلوبهم مصابيح الهدى، يخرجون من كل غبراء مظلمة»[2].

علاج حب الجاه

قال الغزالي في بيان علاج حب الجاه[3]: (اعلم أن من ابتلي بحب

= الفردوس: أسنده الديلمي عن ابن عمر وعن أنس، وأخرجه أبو نعيم في الحلية من حديث عمران بن حصين بلفظ آخر، انتهى. قلت: وقد ضعّف الهيثمي في المجمع (٥٣١/١٠) ذلك اللفظ الآخر.

(١) في ب «تعلم».

(٢) قال العراقي في تخريج أحاديث الإحياء (٦/٥): أخرجه الطبراني والحاكم واللفظ له، وقال صحيح الإسناد. قلت: بل ضعيفه، فيه عيسى بن عبد الرحمن وهو الزرقي متروك.

(٣) على هامش ب: «قف على علاج حب الجاه» [ب/٨٥].

الجاه صار همه مقصورا على حب الجاه وطلب الزيادة فيه واصطياد قلوب الخلق، وذلك يضطر إلى الرياء، ولذلك شبّه رسول الله ﷺ ذلك ـ أعني حب الجاه ـ بذئبين ضاريين في زريبة غنم، وقال: «إنه ينبت النفاق كما ينبت الماء البقل»[1]، وعلاجه مركب من [١١٢/أ] العلم والعمل.

أما العلم فهو أن تعلم أن من كان مقصودُه ملكَ القلوب ـ إن صفا وسلم ـ فآخره الموت، فليس من الباقيات الصالحات، بل لو سجد لك كل من في الأرض من المشرق إلى المغرب وإلى خمسين سنة لا يبقى الساجد ولا المسجود له، ويكون حالك كحال من قبلك من ذي الجاه وقد ماتوا، فذلك كمالٌ وهميٌّ لا حقيقة له، يزول بالموت.

وأما العمل فلهم فيه طرق. منهم من شرب شرابا حلالا يشبه الخمر فهجره الناس وظنوه شرب خمرا، ومنهم من عُرف بالزهد، فدخل الحمام ثم خرج فلبس عليه ثياب غيره، ووقف بالطريق حتى عرفوه، فأخذوه وخلعوا ما كان عليه من الثياب وضربوه، وقالوا إنه لص فهجروه) انتهى.

قلت: المراد أن لا يكون للعبد قيمة ولا حرمة في قلوب الناس، وهذا يحصل بأشياء كثيرة، من جملتها تعاطي الأسباب للمشهور بالتجريد، وإظهار الرغبة فيما في أيدي الناس للمشهور بالزهد، وهكذا تزول قيمته وحرمته بفعل أضداد الخصال المعتقدة منه.

قوله «أما الولاية فالبلوى لذي وجل»: [١١٢/ب] المراد بالولاية ولايةُ الولاية[2]، ولا شك أن الوالي إن كان خائفا من الله تعالى فهو في بلاء.

(١) قال العراقي في تخريج أحاديث الإحياء (٣/٣٤٢): لم أجده.

(٢) مراده بولاية الولاية: تولِّي الولاية.

قوله «دع المطامع[1] واعلم أن صاحبها.. من التملق[2] في ذل وفي خجل»: لا شك أن الطمع من الآفات المهلكة لصاحبها دينًا ودنيا؛ لأنه يوجب لصاحبه الذل والهوان في الدارين.

روي أنه ﷺ قال: «إياكم والطمع، فإنه فقر حاضر»[3]. وقيل: فساد الدين وهلاكه الطمع.

وقال أبو بكر الوراق[4] رضي الله عنه: لو قيل للطمع من أبوك لقال الشك في المقدورات، فلو قيل ما حرفتك لقال اكتساب الذل، فلو قيل له ما غايتك لقال الحرمان.

قوله «قد قيل أحرفه تاتي مجوفة»: يعني أحرف كلمة الطمع.

[ص] ٣٣١. **عَلَيْكَ بِالْجُودِ لَا تَبْخَلْ بِمَكْرُمَةٍ**
فَالْبُخْلُ وَالْجُبْنُ بِئْسَ الْوَصْفُ[5] لِلرَّجُلِ

[ش]: معنى البيت ظاهر. وفي الحديث عنه ﷺ: «السخي: قريب من الله، قريب من الناس، قريب من الجنة، بعيد من النار، والبخيل: بعيد من الله، بعيد من الناس، بعيد من الجنة، قريب من النار، وجاهل سخي

(١) في أ «المطالع».

(٢) في أ «التمكن».

(٣) قال الهيثمي في المجمع برقم: (٧١٢٩): رواه الطبراني ورجاله رجال الصحيح.

(٤) محمد بن عمر، أبو بكر الوراق، الترمذي ثم البلخي، ويقال له الحكيم. صحب ابن خضرويه وغيره، وصنف في الرياضيات والمعاملات. انظر: صفة الصفوة (٤/١٦٥ ـ ١٦٦)، وطبقات الأولياء (ص: ٦٢).

(٥) في أ «الطبع».

أحب إلى الله من عابد بخيل»[1].

[ص] ٣٣٢. أَمْسِكْ لِسَانَكَ تَسْلَمْ مِنْ غَوَائِلِهِ
بِالصَّمْتِ ثُمَّ مَتَى لَمْ يُمْكِنِ انْعَزِلِ

٣٣٣. [١١٣/أ] قَدْ جَاءَ فِي أَثَرٍ تَشْبِيهُهُ سَبُعًا[2]
مَهْمَا اعْتَدَى لَمْ يَذَرْ شَيْئًا وَلَمْ يُقِلِ

٣٣٤. وَلَيْسَ يُهْمِلُ ذُو التَّقْوَى جَوَارِحَهُ
كَالْعَيْنِ وَالسَّمْعِ فِي صُبْحٍ وَفِي أُصُلِ

٣٣٥. إِنْ يَصْلُحُ الْقَلْبُ فَالْأَعْضَاءُ صَالِحَةٌ
لِأَنَّهُ مَلِكٌ مَهْمَا يَمِلْ تَمِلِ

خطورة اللسان وتعديد آفاته

[ش]: خطر اللسان عظيم، وله عشرون آفة، والنجاة من جميعها في الصمت. قال ﷺ: «من صمت نجا»[3]، وقال: «الصمت حكمة،

(١) قال العجلوني في كشف الخفاء (١/٤٥٠): رواه الترمذي والعقيلي في الضعفاء، وغيرهما عن أبي هريرة رفعه، وقال الترمذي: غريب، وإنما يروى عن عائشة مرسلا، ورواه الطبراني في الأوسط بسند فيه سعيد بن محمد الوراق، ضعيفٌ عن عائشة، وقال ابن الجوزي في الموضوعات لما ذكر هذا الحديث عن الدارقطني قال: لهذا الحديث طرق لا يثبت منها شيء. قال الحافظ ابن حجر: ولا يلزم من هذه العبارة أن يكون موضوعا، إذ تصدق بالضعيف، فالحكم عليه بالوضع ليس بجيد. وقال النجم: وفيه زيادة عند الترمذي «والجاهل السخي أحب إلى الله من عبد بخيل»، وزاد الدارقطني «وأدوأ الداء البخل» انتهى، وقال في المقاصد: ومما يذكر على بعض الألسنة «وليس له رونق الكريم حبيب ولو كان فاسقا، والبخيل عدو الله ولو كان راهبا».

(٢) في أ «سمعا».

(٣) قال الحافظ العراقي في تخريج الإحياء (٤/١٧٦): أخرجه الترمذي من حديث عبد الله بن=

وقليل فاعله»[1].

وروي أن معاذ بن جبل قال: يا رسول الله أوصني، قال: «يا معاذ، اعبد الله كأنك تراه، وعد نفسك في الموتى، وإن أنبأتك بما هو أملك لك من هذا كله»[2]، وأشار بيده إلى لسانه. قال ابن مسعود: والله الذي لا إله إلا هو، ما من شيء أحوج إلى طول سجن من لسان.

الآفة الأولى من آفات اللسان العشرين، الكلام فيما لا يعني:

قال رسول الله ﷺ: «من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه»[3]. وقال أنس: استشهد غلام، فوجد على بطنه صخرة مربوطة من الجوع، فمسحنا أثر التراب عن وجهه وقلنا: هنيئا لك الجنة، فقال النبي ﷺ: «وما يدريك، لعله كان يتكلم فيما لا يعنيه، [ويمنع ما لايضره][4]». واعلم أن الكلامَ

= عمرو بسند فيه ضعف، وقال غريب. وهو عند الطبراني بسند جيد.

(١) قال الحافظ العراقي في تخريج الإحياء (٤/١٧٦): أخرجه أبو منصور الديلمي في مسند الفردوس من حديث ابن عمر بسند ضعيف، والبيهقي في الشعب من حديث أنس بلفظ «حكم» بدل «حكمة» وقال: غلط فيه عثمان بن سعد، والصحيح رواية ثابت، قال والصحيح عن أنس «أن لقمان قال». ورواه كذلك هو وابن حبان في كتاب روضة العقلاء بسند صحيح إلى أنس: «أي حكمة وحزم».

(٢) قال الحافظ العراقي في تخريج الإحياء (٤/١٧٩): أخرجه ابن أبي الدنيا في الصمت، والطبراني، ورجاله ثقات، وفيه انقطاع.

(٣) قال الهيثمي في مجمع الزوائد (٨/٤٠): رواه أحمد والطبراني في الثلاثة، ورجال أحمد والكبير ثقات، والطبراني في الصغير فيه محمد بن كثير بن مروان وهو ضعيف.

(٤) ساقط من ب.

وقال العراقي في تخريج الإحياء (٤/ ١٨٤): أخرجه الترمذي من حديث أنس مختصرا، وقال: غريب. ورواه ابن أبي الدنيا في الصمت بسند ضعيف.

فيما لا يعني: الحكاياتُ المباحة.

[١١٣/ب] **الآفة الثانية، فضول الكلام:**

وهو تكرار الكلام[١] فيما لا فائدة في تكراره، وأن تقول مثلا: اللهم اخز هذا الكلب. قال مطرف[٢] ﷺ: (ليعظم جلال الله في قلوبكم، فلا تذكروه عن مثل قول أحدكم للكلب: اللهم اخزه).

وفضول الكلام لا ينحصر.

الآفة الثالثة، الخوض في الباطل والمعاصي: كحكايات أحوال النساء، ومجالس الخمر، ومقامات الفساق.

الآفة الرابعة، المراء: وهو المجادلة. قال ﷺ: «من ترك المراء وهو محق بنى الله له بيتا، ومن ترك المراء وهو مبطل بنى الله بيتا في ربض الجنة»[٣].

الآفة الخامسة، الخصومة: قال ﷺ: «أبغض الرجال إلى الله الألد الخصم»[٤].

الآفة السادسة، التشدق في الكلام: بتكلف السجع والتصنع فيه. قال ﷺ: «أنا وأتقياء أمتي برآء من التكلف»[٥].

(١) ساقطة من ب.

(٢) في أ «مصر».

(٣) قال الحافظ العراقي في تخريج الإحياء (٩٢/١): أخرجه الترمذي وابن ماجه من حديث أنس، مع اختلاف. قال الترمذي: حسن.

(٤) متفق عليه.

(٥) قال الحافظ العراقي في تخريج الإحياء (٨٧/٣): أخرجه الدارقطني في الأفراد من حديث=

الآفة السابعة: السب والفحش وبذاءة اللسان.

الآفة الثامنة: اللعن، إما لحمار أو كلب أو غيره.

الآفة التاسعة: الغناء والشعر المذمومين.

الآفة العاشرة: المزاح، إلا القدر اليسير منه.

الآفة الحادية عشرة: السخرية والاستهزاء.

الآفة الثانية [١١٤/أ] **عشرة**: الوعد الكذب.

الآفة الثالثة عشرة: إفشاء السر.

الآفة الرابعة عشرة: الكذب.

الآفة الخامسة عشرة: الغيبة.

الآفة السادسة عشرة: النميمة، وهي كشف ما يكره كشفه.

الآفة السابعة عشرة: كلام ذي اللسانين.

الآفة الثامنة عشرة: المدح المفرط.

الآفة التاسعة عشرة: في الغفلة عن دقائق الخطأ من نحويّ الكلام، لا سيما فيما يتعلق بالله تعالى وصفاته.

الآفة العشرين: سؤال العوام عن كنه صفاته، وقياسهم لها على صفاتهم.

فضل العزلة، ومتى تجب ومتى تحرم؟

قوله «متى لم يمكن انعزل»: يعني متى لم تقدر على الصمت والسلامة من غائلة اللسان، تَعَيَّنَتْ عليك العزلةُ حينئذ وصارت فرض عين؛ لأنها

= الزبير بن العوام «ألا إني بريء من التكلف وصالحو أمتي»، وإسناده ضعيف.

لا يُتوصّل إلى واجبٍ ـ الذي هو ترك المحرمات المتعلقة باللسان ـ إلا بها، وكل ما لا يُتَوَصَّل إلى الواجب إلا به فهو واجب. وقد روي في الخبر: «العزلة عن الناس عافية»[1].

وروي عنه ﷺ: بينما نحن جلوس حول رسول الله ﷺ إذْ ذُكرت الفتنة، فقال: «إذا رأيتم الناس مرجت عهودهم، وخفّتْ أماناتهم، وكانوا هكذا» ـ وشبك بين أصابعه ـ، فقلت: [١١٤/ب] ما نصنع عند ذلك جعلني الله فداك؟ فقال: «الزم بيتك، واملك عليك لسانك، وخذ ما تعرف، ودع ما تنكر، وعليك بأمر الخاصة ودع عنك أمر العامة»[2].

قلت: ومما اتفق عليه المشايخ ما قاله سهل: (اجتمع الخير في هذه الأربع خصال، وبها صار الأبدال أبدالا: إخماص البطون، والصمت، والسهر، والاعتزال. ومخالطة الولي للناس ذل، وتفرده عز، فَقَلَّ ما رأيت وليا لله إلا منفردا).

والحاصل: أن الذي يظهر لكل عاقل أن النجاة في العزلة، والمنازع مكابد. وإن لم يكن لها فضيلة إلا التخلص مما ذكر من آفات اللسان فهو كافٍ في نيل السعادة دنيا وعقبى. إلا أنها لما كانت كالممتنعة في حق بعض الناس، فأباحوا من المخالطة قدر الاحتياج، فالعالِم يخالط الناس

(١) مروي بلفظ: «العافية عشرة أجزاء: تسعة في الصمت، والعاشرة في العزلة عن الناس». قال العجلوني في كشف الخفاء (٦٥/٢): رواه الديلمي عن ابن عباس. قال العراقي حديث منكر.

(٢) قال العراقي في تخريج الإحياء (١٧٣/٣): أخرجه أبو داود والنسائي في اليوم والليلة بإسناد حسن.

زمن الإفادة فقط، والمتعلم زمن الاستفادة فقط، وقس عليه جميع الأمور الشرعية[1].

وينبغي لمن اعتزل عن الناس أن ينوي بعزلته خلاصه، وخلاص الناس من شر نفسه، لا خلاصه من شر الناس، فإن ذلك كبر وعجب وهما مذمومان. وإذا نظر الإنسان بعين الإنصاف رأي جميع ما يَرِدُ عليه من المكروه [١١٥/أ] من نفسه، وإن كان في الصورة[2] واردا من الناس؛ لأن كل ما يظهر من أفعالهم فهو مخلوق لله تعالى، واردٌ عليك بحسب قابليتك واستعدادك فافهم، واعتزل عن الناس لتخلصهم من شر نفسك، ولا تُحَاجِجْ فتكون محروما من الترقي في درجات الكمال.

حفظ الحواس

قوله «وليس يهمل ذو التقوى جوارحه.. كالعين والسمع»: يعني أن العين والأذن آفتان على الرجل؛ لأنهما من جواسيس القلب، يجلبان له كلَّ ما أحسا به، فيشتغل عن المقصود وهو المراقبة التي هو بصددها[3].

ولقد شبهوا المعرفة في القلب بالشمعة المشعولة في البيت، وشبهوا الحواس الخمس بخمسة أبواب، فكما أن الشمعة تنطفئ بفتح الأبواب إذا كانت من الجهات كلها[4]، كذلك المعرفة لا بقاء لها مع فتح الحواس

(١) قال السنوسي: هذه العزلة إنما هي في حق من لم يحتج إلى غيره في ضرورةِ علمٍ نافعٍ ونحوه، ولم يُحتَج إليه هو أيضا في ذلك. أما إن وجد أحد الأمرين، تعيّنَ عليه الاحتياط فيمن يخالط لذلك بمقدار الضرورة، وتحتَّمَت العزلةُ عموما فيما فضل عن ذلك. انظر: شرح الجزائرية للسنوسي، ص: (٥٣٠ ـ ٥٣١).

(٢) في أ زيادة «من غيره».

(٣) في أ، وب «بصدودها» ولا يستقيم المعنى بها.

(٤) زيادةٌ يقتضيها السياق.

الخمس. ولذلك كانت العزلة أعظم أركان الطريق وأنفع ما يكون للقلب.

قوله «إن يصلح القلب... إلخ»: يشير إلى قوله ﷺ: «إن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا [١١٥/ب] وهي القلب»[(١)] أو كما قال.

[ص] ٣٣٦. **وَلْتَرْضَ وَلْتَصْبِرَنْ مَهْمَا ابْتُلِيتَ تَنَلْ**
رِضَا الْإِلَهِ[(٢)] وَإِلَّا خِبْتَ لَمْ تَنَلِ

٣٣٧. **وَلْتُخْلِصِ السَّعْيَ فِي قَوْلٍ وَفِي عَمَلٍ**
وَكُنْ بِأُخْرَاكَ عَنْ دُنْيَاكَ فِي شُغُلٍ

٣٣٨. **فَإِنَّ تَارِكَهَا تَأْتِيهِ رَاغِمَةٌ**
وَأَنْتَ مِنْهَا لِغَيْرِ الرِّزْقِ لَمْ تَصِلِ

٣٣٩. **فَإِنْ يَكُنْ مِنْ حَلَالٍ نِلْتَهُ فَلَقَدْ**
أَصْبَحْتَ مِنْ مَلْبَسِ التَّوْفِيقِ فِي حُلَلِ

الصبر والرضا

[ش]: الصبر والرضا مقامان مُهِمَّانِ، يجب على الطالب أن يتقصد التخلق بهما، لأنهما[(٣)] ـ بل جميع مقامات الطريق ـ ملكات تحصل بالتَّمَرُّن، ولذلك قال ﷺ[(٤)]: «العلم بالتعلم، والحلم بالتحلم، والصبر بالتصبر»[(٥)].

(١) متفق عليه.
(٢) في أ «الله».
(٣) ساقطة من أ.
(٤) زيادة يقتضيها السياق.
(٥) لم أجد لفظ: «وإنما الصبر بالتصبر». قال السخاوي في المقاصد الحسنة (ص: ١٨٣ ـ=

وقال: «إن لم تبكوا فتباكوا»[1]. فلا يزال الإنسان يُعَوِّد نفسه على الصبر، حتى يصير له الصبر ملكة يقتدر بها على تحمل الأذى، ومثله باقي المقامات كالرضا والتسليم والحلم وغير ذلك.

فالواجب على الطالب أن يتقصد هذه الكمالات، ولا يجب عليه أن يتخلق [بها ابتداءً، إذ لا شك أن التخلق][2] بجميع المقامات ليس في وسع الإنسان، ولكن جرت عادة الله تعالى في العبد أنه ما توجّه في شيء بصدق إلا وأعطاه الله تعالى ذلك الشيء. ويظهر هذا تمام الظهور في حال

= ١٤٨): أخرجه الطبراني في الكبير، وأبو نعيم في الحلية، والعسكري، كلهم من طريق محمد بن الحسن بن أبي يزيد الهمداني حدثنا الثوري عن عبد الملك بن عمير عن رجاء بن حيوة عن أبي الدرداء رفعه: «إنما العلم بالتعلم والحلم بالتحلم ومن يتحر الخير يعطه ومن يتوق الشر يوقه لم يسكن الدرجات العلى ولا أقول لكم من الجنة من استقسم أو تطير طيرا يرده من السفر»، وابن الحسن كذاب. ولكن قد رواه البيهقي في المدخل من جهة هلال بن العلاء عن أبيه عن عبيد الله بن عمرو، وعن عبد الملك بن عمير به موقوفا على أبي الدرداء. وفي الباب عن أنس رفعه مثله، أخرجه العسكري من حديث محمد بن الصلت حدثنا عثمان البزي عن قتادة عنه مرفوعا به، وعن معاوية مرفوعا: «يا أيها الناس إنما العلم بالتعلم والفقه بالتفقه ومن يرد الله به خيرا يفقه في الدين وإنما يخشى الله من عباده العلماء» أخرجه الطبراني في الكبير، وابن أبي عاصم في العلم له، كلاهما من حديث عتبة بن أبي حكيم عمن حدثه عن معاوية بهذا. وجزم البخاري بتعليقه، فقال: وقال النبي ﷺ: «من يرد الله به خيرا يفقه في الدين»، وقال: «إنما العلم بالتعلم»، مع أن في إسناده من لم يسم لمجيئه من طريق أخرى. وعن شداد بن أوس أن رجلا قال يا رسول الله ماذا يزيد في العلم؟ قال: «التعلم»، أخرجه أبو نعيم في الحلية من حديث طويل، وفي سنده عمر بن صبح وهو كذاب.

(١) قال الهيثمي في مجمع الزوائد (٧١٧/١٠): روى ابن ماجة بعضه، ورواه أبو يعلى، وأضعف من فيه يزيد الرقاشي، وقد وُثِّقَ على ضعفه.

(٢) ساقط من أ.

المتباكي، فإنه إذا زاد فيه مع التفكر في أسباب البكاء حصل [١١٦/أ] له البكاء، مع أن البكاء نفسه اضطراري لا اختياري.

وقد فرَّقُوا بين مقامَي الصبر والرضا بأن كل راضٍ صابرٌ ولا عكس؛ لأن الرضا قبول ما قدّر الله تعالى [مع فرح وسلامة صدر، والصبر قبول ما قدّر الله تعالى][(١)] فقط. وقد يقال: الصبر على ما تكرهه النفس، فيدخل فيه أداء الفرائض والترك للمحرمات.

قال ابن عباس رضي الله تعالى عنه: (الصبر في القرآن على ثلاثة أوجه: صبر على أداء الفرائض لله تعالى وله ثلاثمائة درجة، وصبر على محارم الله وله ستمائة درجة، وصبر على المصيبة عند الصدمة وله تسعمائة درجة. وقيل: الصبر الجميل هو أن لا يُعَرِّفَ صاحبُ المصيبة[(٢)].

قال الغزالي رضي الله عنه: (ولا يمكن الوصول إلى هذا إلا بالرياضة الطويلة في مدة مديدة) انتهى.

قلت: وقد جاء في الأخبار المدحُ على الصبر، قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا﴾ [السجدة: ٢٤]، ﴿وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ ٱلْحُسْنَىٰ عَلَىٰ بَنِيٓ إِسْرَٰٓءِيلَ بِمَا صَبَرُوا﴾ [الأعراف: ١٣٧]، ﴿وَلَنَجْزِيَنَّ ٱلَّذِينَ صَبَرُوٓا أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٩٦]. [١١٦/ب] وسئل رسول الله ﷺ عن الإيمان، فقال: «الصبر والسماحة»[(٣)]. وقال: «الصبر

(١) ساقط من ب.

(٢) لعله يريد أنه لا يشكو أو يُعَرِّف أحدا بمصيبته، ويكتم مكابدتها في نفسه ابتغاء الأجر.

(٣) قال العراقي في تخريج الإحياء (٤/٤٤٥): أخرجه أبو يعلى وابن حبان في الضعفاء بلفظ:=

كنز من كنوز الجنة»[1].

والذي يظهر لي أن السالك إذا بلغ في الصبر غايته ونهايته دخل في مقام الرضا، فنهاية الصبر بداية الرضا؛ لأن مقام الرضا مقام عظيم يوجِب رضا الحق تعالى، والصبر وإن كان محمودا إنما هو مقدمة من مقدمات الرضا.

قال موسى عليه السلام: يا رب دلني على أمر فيه رضاك حتى أعلم، فأوحى الله إليه: «إن رضائي في كرهك، فأنت لا تصبر على ما تكرهه»، فقال: يا رب دلني عليه، قال: «فإن رضائي في رضاك بقضائي»[2].

قال الغزالي رضي الله عنه: (واعلم أن الرضا باب الله الأعظم، فمن وجد إليه سبيلا فهو في أعلى الدرجات والرتب).

ويدل على ما قاله رضي الله عنه ما ورد في الحديث: «إن الله تعالى يتجلى للمؤمنين في الجنة فيقول: سلوني، فيقولون: رضاك»[3]، فسؤالهم الرضا

= «سئل عن الإيمان»، وفيه يوسف بن محمد بن المنكدر، ضعفه الجمهور. ورواه أحمد من حديث عائشة وعمرو بن عنبسة بلفظ: ما الإيمان؟ قال: «الصبر والسماحة»، وفيه شهر بن حوشب. ورواه البيهقي في الزهد بلفظ: أي الأعمال أفضل؟ قال: «الصبر والسماحة وحسن الخلق»، وإسناده صحيح.

(١) قال العجلوني في كشف الخفاء (٢/٢١): رواه في الإحياء، قال العراقي في تخريجه لم أجده.

(٢) لم أجده.

(٣) قال العراقي في تخريج الإحياء (٦/٤٢٩): أخرجه البزار والطبراني في الأوسط من حديث أنس في حديث طويل بسند فيه لين، وفيه: «فيتجلى لهم، يقول: أنا الذى صدقتكم وعدي، وأتممت عليكم نعمتي، وهذا محل إكرامي، فسلوني. فيسألونه الرضا.. الحديث».=

بعد النظر يدل على فضله، وقد علمتَ من حديث [١١٧/أ] موسى ﷺ قوله: «فإن رضائي في رضاك».

وقال ﷺ: «إن الله تعالى يقول لأهل الجنة: يا أهل الجنة، فيقولون: لبيك وسعديك والخير في يديك، فيقول: هل رضيتم؟ فيقولون: وما لنا لا نرضى يا ربنا وقد أعطيتنا ما لم تعطه أحدا من خلقك، فيقول: ألا أعطيكم أفضل من ذلك؟ فيقولون: يا ربنا وأي شيء أفضل من ذلك؟ فيقول: أحل عليكم رضواني فلا أسخط عليكم بعده أبدا»[(١)].

الإخلاص

قوله «ولتخلص السعي في قول وفي عمل»: قال الغزالي في بيان حقيقة الإخلاص: (اعلم[(٢)] أن كل شيء يُتصور أن يشوبه غيره، فإذا صفا عن شوبه وتخلص منه يسمى خالصا، وسمي الفعل المخلَص المصَفَّى إخلاصا، قال الله تعالى: ﴿مِنۢ بَيۡنِ فَرۡثٖ وَدَمٖ لَّبَنًا خَالِصٗا﴾ [النحل: ٦٦]. فإذا خلص الفعل عن الرياء كان لله خالصا) انتهى.

وقد عرّفَ الإخلاصَ المشايخُ، فكلٌّ عرّف [الإخلاص نفسه][(٣)]، ولا شك أنهم متفاوتون في الأحوال والمعارف، ومتى أُطلق الإخلاص أُريدَ به ما عرّف الغزالي رضي الله عنه.

= ورواه أبو يعلى بلفظ: «ثم يقول: ماذا تريدون؟ فيقولون: رضاك... الحديث»، ورجاله رجال الصحيح.

قلت: وقد ذكره الحافظ الإمام تاج الدين السبكي في طبقات الشافعية الكبرى من جملة الأحاديث التي لم يجد لها إسنادا في الإحياء. انظر: طبقات الشافعية الكبرى: (٦/٣٧٦).

(١) متفق عليه.

(٢) ساقطة من أ.

(٣) في أ «إلا نفسه».

قال الله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ [١١٧/ب] مُخۡلِصِينَ﴾ [البينة: ٥]، وقال تعالى: ﴿أَلَا لِلَّهِ ٱلدِّينُ ٱلۡخَالِصُۚ﴾ [الزمر: ٣]. وقال ﷺ: «إن الله تعالى يقول: الإخلاص سر من أسراري [أستودعه][(١)] قلب من أحببته من عبادي»[(٢)].

الاشتغال بالآخرة وتقديم شأنها على شأن الدنيا

قوله «وكن بأخراك عن دنياك في شغل.. إلخ»: يعني إذا عرض لك أمرانِ دنيويٌّ وأخرويٌّ، فاشتغل بالأخروي عن الدنيوي ولا تعكس الأمر، فإن العاقل لا يترك الباقي النفيس ويرغب في الفاني الخسيس.

عن جابر أن رسول الله ﷺ مرَّ بجدي ميت، فقال: «أيكم يحب أن يكون له هذا بدرهم؟» فقالوا: ما نحب أنه لنا بشيء، قال: «فوالله للدنيا أهون على الله من هذا عليكم»[(٣)]. وقال: «لو كانت الدنيا تعدل عند الله جناح بعوضة ما سقى كافرا منها شربة ماء»[(٤)].

وقال ﷺ: «من أحب دنياه أضر بآخرته، ومن أحب آخرته أضر بدنياه، فآثروا ما يبقى على ما يفنى»[(٥)]، وقال: «لعن عبد الدنيار، لعن عبد الدرهم»[(٦)].

(١) في أ «استودعته في».

(٢) لم أجده.

(٣) مسلم، برقم: (٢٩٥٧).

(٤) قال السخاوي في المقاصد الحسنة (ص: ٥٥٠): عند الترمذي من حديث عبد الحميد بن سليمان عن أبي حازم عن سهل بن سعد رفعه به، وقال: صحيح غريب من هذا الوجه. وهو من هذا الوجه عند الطبراني وأبي نعيم، ومن طريقهما أورده الضياء في المختارة. ورواه ابن ماجه والحاكم في مستدركه.

(٥) من حديث أبي موسى الأشعري ﷺ. قال الحافظ العراقي في تخريج الإحياء (٣٥٦/٤): أخرجه أحمد والبزار والطبراني وابن حبان والحاكم وصححه.

(٦) أخرجه الترمذي برقم (٢٣٧٥)، من حديث أبي هريرة ﷺ وقال: حسن غريب من هذا الوجه.

وقال: «ليس لابن آدم حق فيما[1] سوى هذه الخصال: بيت يسكنه، وثوب يواري به [١١٨/أ] عورته، وجلف الخبز، والماء»[2].

قوله: «جلْف» بالسكون جمعُ جلفة، وهي كسرة الخبز، وبفتح اللام: قِطَع خبز الناس[3].

وعن ابن مسعود أن رسول الله ﷺ نام على حصير، فقام وقد أثّر في جسده، فقال ابن مسعود: يارسول الله، لو أنا نبسط لك ونعمل لك ـ يعني نبسط لك فراشا لينا، ونعمل لك بيتا حسنا ـ، فقال: «مالي والدنيا، وما أنا والدنيا إلا كراكبٍ استظل تحت شجرة ثم راح وتركها»[4].

وقال: «من أصبح منكم آمنا في سربه، معافًى في جسده، عنده قوت يومه، فكأنما حيزت له الدنيا»[5].

قوله «سربه»: يعني نفسه. قوله «حيزت له»: أي اجتمعت له.

وقال: «ما ملأ آدميٌّ وعاءً شرا من بطنٍ، بحسب ابن آدم أكيلات يقمن صلبه[6]، فإن كان لا محالة، فثلث طعام، وثلث شراب، وثلث لنفسه»[7].

(١) في أ «فيها».

(٢) أخرجه الترمذي برقم (٢٣٤١)، من حديث عثمان بن عفان ﷺ، وقال: حسن صحيح.

(٣) في طرة ب فوق كلمة «الناس» كتَبَ «اليابس».

(٤) أخرجه الطبراني في الأوسط برقم: (٩٣٠٧).

(٥) قال الحافظ العراقي في تخريج الإحياء (٢٩٣/٤): أخرجه الترمذي وابن ماجه من حديث عبيد الله بن محصن، وقال الترمذي حسن.

(٦) في أ «طلبه».

(٧) قال العجلوني في كشف الخفاء (١٩٩/٢): رواه الترمذي، وقال: حسنٌ من حديث المقدام= = بن معدي كرب، ورواه السيوطي في الجامع الكبير عن ابن المبارك وأحمد والترمذي=

وقال: «أقصر من جشائك، فإن أطول الناس جوعا يوم القيامة [أطولهم شبعا في الدنيا][1]»[2].

قوله «فإنّ تاركها تأتيه راغمة»: يشير إلى قوله: «من خدمني اخدميه، ومن خدمك استخدميه»[3].

وباقي كلام المصنف ظاهر.

[ص] ٣٤٠. **لَا تُخْلِ وَقْتَكَ إِنْ وُفِّقْتَ مِنْ عَمَلٍ**
عَلَى الدَّوَامِ عَلَى رِفْقٍ بِلَا مَلَلِ

٣٤١. **إِنْ لَمْ تَزِدْ بَعْدَ [فَرْضٍ فَضْلَ][4] نَافِلَةٍ**
فَاكْفُفْ عَنِ الشَّرِّ لَا تَجْنَحْ إِلَى زَلَلِ

٣٤٢. [١١٨/ب] **فَذَاكَ يَكْفِي وَلَكِنْ مَنْ يُطِيقُ لَهُ**
حَتَّى يُجَانِبَ سُوءَ الْقَوْلِ وَالْعَمَلِ

٣٤٣. **وَلْتُكْثِرِ الذِّكْرَ لِلْمَوْلَى وَصَلِّ عَلَى**
خَيْرِ الْوَرَى الْمُصْطَفَى مِنْ خِيرَةِ الرُّسُلِ

فضل المداومة على الطاعات وعمل الخير

[ش]: ليس المرادُ من قوله «**إن وفقت**» التوفيقَ بمعنى خلق القدرة

= وابن ماجه وابن سعد وابن جرير والطبراني والبيهقي عن المقدام بن معدي كرب أيضا، ورواه أيضا فيه عن ابن حبان والبيهقي.

(١) ساقط من أ.

(٢) من حديث أبي جحيفة. قال البوصيري في إتحاف الخيرة المهرة (٢٩٥/٤): رواه الترمذي، وابن ماجة، والبيهقي، وقال الترمذي: حديث حسن.

(٣) لم أجده.

(٤) في ب «فرض الله».

على الفعل، بل[1] المراد أنك إذا وفقت للفراغ عما يشغلك من الطاعة، بأن تيسرت عليك أمور الآخرة. وذلك بحسب الأشخاص، فمنهم من رُزق الفراغ في جميع أوقاته، ومنهم من رزق في بعضها، وإليه أشار المصنف بقوله «**إن وفقت**»، يعني لا ينبغي أن تضيع أوقات الفراغ على تقدير حصولها، [بل كن][2] مشتغلا فيها بالعبادة كلها. وقيدها بالرفق حتى لا يحصل الملل.

قال رسول الله ﷺ: «خذوا من الأعمال ما تطيقون، فإن الله لا يمل حتى تملوا»[3].

وقوله «على الدوام»: يشير إلى قوله ﷺ: «أحب الأعمال إلى الله أدومها وإن قَلَّ»[4].

إذا لم تستطع الازدياد في الطاعات، فكُفَّ شَرَّك

قوله «إن لم تزد.. إلخ»: يعني إذا لم يحصل لك من الفراغ إلا زمانا تؤدي فيه الفرائض والرواتب، فلتكن عبادتُك في باقي الأوقات كفًّكَ عن الشر، بأن لا تميل إلى المحرمات والمكروهات، فيكفيك ذلك.

وفيه إشارة إلى حديث الأعرابي حين سأل المصطفى ﷺ: هل علَيَّ غير ما فرض الله عليّ؟ فقال: «لا، إلا إن تَنَفَّلْتَ»[5]، أو كما قال.

(١) في ب «بأن».

(٢) ساقط من أ.

(٣) متفق عليه.

(٤) قال العجلوني في كشف الخفاء (٥٢/١): رواه الشيخان عن عائشة، وله ألفاظ أخرى.

(٥) لم أجده بهذا اللفظ، وهو متفق عليه بمعناه من حديث طلحة بن عبيد الله ﷺ، قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ من أهل نجد، ثائر الرأس، نسمع دوي صوته ولا نفقه ما يقول،=

فضل ذكر المولى تبارك وتعالى، والصلاة على سيدنا ومولانا محمد ﷺ

قوله [١١٩/أ] «**ولتكثر الذكر للمولى وصل على.. خير الورى المصطفى من خيرة الرسل**»: يعني أن الذكر ـ وهو كلمةُ لا إله إلا الله والصلاة، على رسوله ـ، لا تمنعك من كثرة الاشتغال، فلا عذر لك في تركه، وهو أنفع لك من غيره، وإن لم يكن مع حضور القلب.

قال ابن عطاء الله في الحكم: (لا تترك الذكر لعدم حضورك مع الله تعالى فيه؛ لأن غفلتك عن وجود ذكره أشد من غفلتك في وجود ذكره، فعسى[١] أن يرفعك مِنْ [ذِكْرٍ مع وجود غفلة إلى][٢] ذكر مع وجود يقظة، [ومن ذكر مع وجود يقظة][٣] إلى ذكر مع وجود حضور، [ومن ذكر مع وجود حضور][٤] إلى ذكر مع غيبة عما سوى المذكور، وما ذلك على الله بعزيز).

وقال أبو الحسن الشاذلي: (لا يزال الطالب يذكرها بلسانه حتى ينتقل معناها إلى جنانه). يعني كلمة لا إله إلا الله.

وقد مر أن الذكر أحد أركان طريق المقربين، قال الله تبارك وتعالى:

= حتى دنا من رسول الله ﷺ. فإذا هو يسأل عن الإسلام. فقال رسول الله ﷺ «خمس صلوات في اليوم والليلة»، فقال: هل علي غيرهن؟ قال: «لا، إلا أن تطوع، وصيام شهر رمضان»، فقال: هل علي غيره؟ فقال: «لا، إلا أن تطوع»، وذكر له رسول الله ﷺ الزكاة. فقال: هل علي غيرها؟ قال: «لا، إلا أن تطوع». قال: فأدبر الرجل وهو يقول: والله لا أزيد على هذا ولا أنقص منه. فقال رسول الله ﷺ: «أفلح إن صدق».

(١) ساقط من أ.

(٢) ساقط من أ.

(٣) ساقط من أ.

(٤) ساقط من أ.

﴿فَإِذَا قَضَيْتُمُ ٱلصَّلَوٰةَ فَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ قِيَـٰمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ﴾ [النساء: ١٠٣].

وقال ﷺ: «ذاكر الله بين الغافلين كشجرة خضراء بين الهشيم»[١].

وقال: «إن ذاكر الله بين الغافلين كالحي بين الأموات»[٢]. وقال: «ما جلس قوم مجلسا يذكرون الله فيه إلا حفت بهم الملائكة، وغشيتهم الرحمة، وذكرهم الله في من عنده»[٣]. وقال: «ما قعد قوم مقعدا لا يذكرون الله فيه ولا يصلون على النبي، إلا كان عليهم حسرة يوم القيامة»[٤]. وقال: «أفضل ما قلته أنا والنبيون من قبلي: لا إله إلا الله وحده لا شريك له».

وروي أن رجلا جاء إلى رسول الله ﷺ فقال: يا رسول الله، تولت الدنيا عني، وَقَلَّتْ بذات يدي، فقال: «أين أنت [١١٩/ب] من صلاة الليل وتسبيح الملائكة والخلائق، وبها يُرزَقون». قال: قلت يا رسول الله، وماذا؟ قال: «قل سبحان الله وبحمده، سبحان الله العظيم وبحمده، أستغفر الله مائة مرة، ما بين طلوع الفجر إلى أن تصلي الصبح تأتيك الدنيا راغمة صاغرة، ويخلق الله تعالى من كل كلمة ملَكا يسبح الله تعالى إلى يوم

(١) قال الحافظ العراقي في تخريج الإحياء (٢/٧٢): أخرجه أبو نعيم في الحلية والبيهقي في الشعب من حديث ابن عمر بسند ضعيف، وقال «في وسط الشجر».

(٢) لم أجده هكذا، وإنما المروي: «طالب العلم بين الجهال كالحي بين الأموات». قال العجلوني في كشف الخفاء (٢/٤٣): رواه الديلمي عن حسان بن أبي جابر، وعبارة الجامع الصغير: رواه العسكري في الصحابة، وأبو موسى في الذيل عن حسان بن أبي سنان مرسلا فتأمل، قال المناوي: حسان أحد زهاد التابعين ثقة.

(٣) مسلم برقم: (٢٧٠٠)، ولفظه: «لا يقعد قوم يذكرون الله ﷻ، إلا.... الحديث».

(٤) عزاه الهندي في كنز العمال إلى ابن حبان من حديث أبي هريرة، والطبراني في الكبير من حديث أبي أمامة، والبيهقي من حديث جابر رضي الله عنهم أجمعين. انظر: كنز العمال للمتقي الهندي (٩/١٤٨).

القيامة، لك ثوابه»[1].

وقال ﷺ: «من صلى عليّ صلاةً صلى الله عليه بها عشرا، ومحيت عنه عشر خطيئات، ورفعت له عشر درجات»[2]. وقال: «أولى الناس بي يوم القيامة أكثرهم عليّ صلاة»[3]. وقال: «إن لله ملائكة سياحون يبلغونني عن أمتي السلام»[4].

الخاتمة

[ص] ٣٤٤. أَقُولُ هَذَا وَنَفْسِي غَيْرُ عَامِلَةٍ
بِكُلِّ مَا قُلْتُ لَيْتَ الْقَوْلَ لَمْ أَقُلِ

٣٤٥. أَلُومُهَا فَعَسَى مَوْلَايَ يَرْحَمُهَا
قَدْ يَرْحَمُ اللهُ إِفْضَالًا بِلَا عَمَلِ

٣٤٦. فَهُوَ الْمُوَفِّقُ لِلْأَعْمَالِ يَخْلُقُهَا
لِمَنْ يَشَاءُ عَنِ التَّخْصِيصِ لَا تَسَلِ

(١) قال الحافظ العراقي في تخريج الإحياء (٨١/٢): أخرجه المستغفري في الدعوات من حديث ابن عمر، وقال غريب من حديث مالك، ولا أعرف له أصلا في حديث مالك. ولأحمد من حديث عبد الله بن عمرو: «أن نوحا قال لابنه آمرك بلا إله إلا الله... الحديث» ثم قال: «وسبحان الله وبحمده، فإنها صلاة كل شيء وبها يرزق الخلق»، وإسناده صحيح.

(٢) مسلم، برقم: (٣٨٤).

(٣) قال العجلوني في كشف الخفاء (٢٦٧/١): رواه الترمذي وابن حبان عن ابن مسعود رفعه، وقال الترمذي حسن غريب، وفي سنده موسى بن يعقوب الزمعي، قال فيه النسائي ليس بالقوي، لكن وثقه ابن معين وحسبك به، ووثقه أبو داود وابن حبان وابن عدي وجماعة، ورواه البخاري في تاريخه الكبير. وذكر ابن الزمعي رواه عن ابن كيسان عن عقبة بن عبد الله عن ابن مسعود. قال في المقاصد: وفيه منقبة لأهل الحديث، فإنهم أكثر الناس صلاة عليه ﷺ.

(٤) أخرجه ابن حبان في صحيحه برقم: (٩١٤)، وحسنه الحافظ الحافظ ابن حجر في تخريج أحاديث مشكاة المصابيح (٤١٦/١).

٣٤٧. قَدْ تَمَّ مَا رُمْتُ فِي ذَا الْبَابِ[١] مِنْ غَرَضِ
فَاقْبَلْهُ وَلْتَدْعُ لِي بِالْخَيْرِ وَابْتَهِلِ

٣٤٨. وَلْتُصْلِحَنَّ الَّذِي تَلْقَاهُ ذَا خَلَلٍ
بِنِيَّةِ الْخَيْرِ لِلْإِصْلَاحِ لِلْخَلَلِ

٣٤٩. [وَعِنْدَ خَتْمِيَ][٢] أَدْعُو اللهَ مُرْتَجِيًا
عَسَاهُ مَوْلَايَ بِالْإِيمَانِ يَخْتِمُ لِي

٣٥٠. فَاغْفِرْ إِلَهِي مَا أَسْلَفْتُ مِنْ زَلَلٍ
وَتُبْ عَلَيَّ فَإِنَّ الظُّلْمَ مِنْ قِبَلِي

٣٥١. وَاقْبَلْ دُعَاءَ كَسِيرِ الْقَلْبِ ذِي وَجَلٍ
مِنْ قِلَّةِ الزَّادِ فِي حِلٍّ وَمُرْتَحَلٍ

٣٥٢. وَهَبْ لِقُرَّائِهِ[٣] عَفْوًا وَمَغْفِرَةً
وَاقْبَلْهُ مِنِّي فَذَا سُؤْلِي وَذَا أَمَلِي

٣٥٣. بِجَاهِ خَيْرِ الْوَرَى أَقْوَى وَسَائِلِنَا
وَجَاهِ كُلِّ نَبِيٍّ ثُمَّ كُلِّ وَلِي

٣٥٤. عَلَيْهِ أَزْكَى صَلَاةِ اللهِ ثُمَّ عَلَى
كُلِّ النَّبِيِّينَ فِي الْإِصْبَاحِ وَالْأُصُلِ

(١) في أ «النظم».

(٢) في أ «وبعد نظمي».

(٣) ففي أ، وب، وم٢ «لقاريه». وفي ط، وم١ «لقرائه»، وهو الأضبط وزنا.

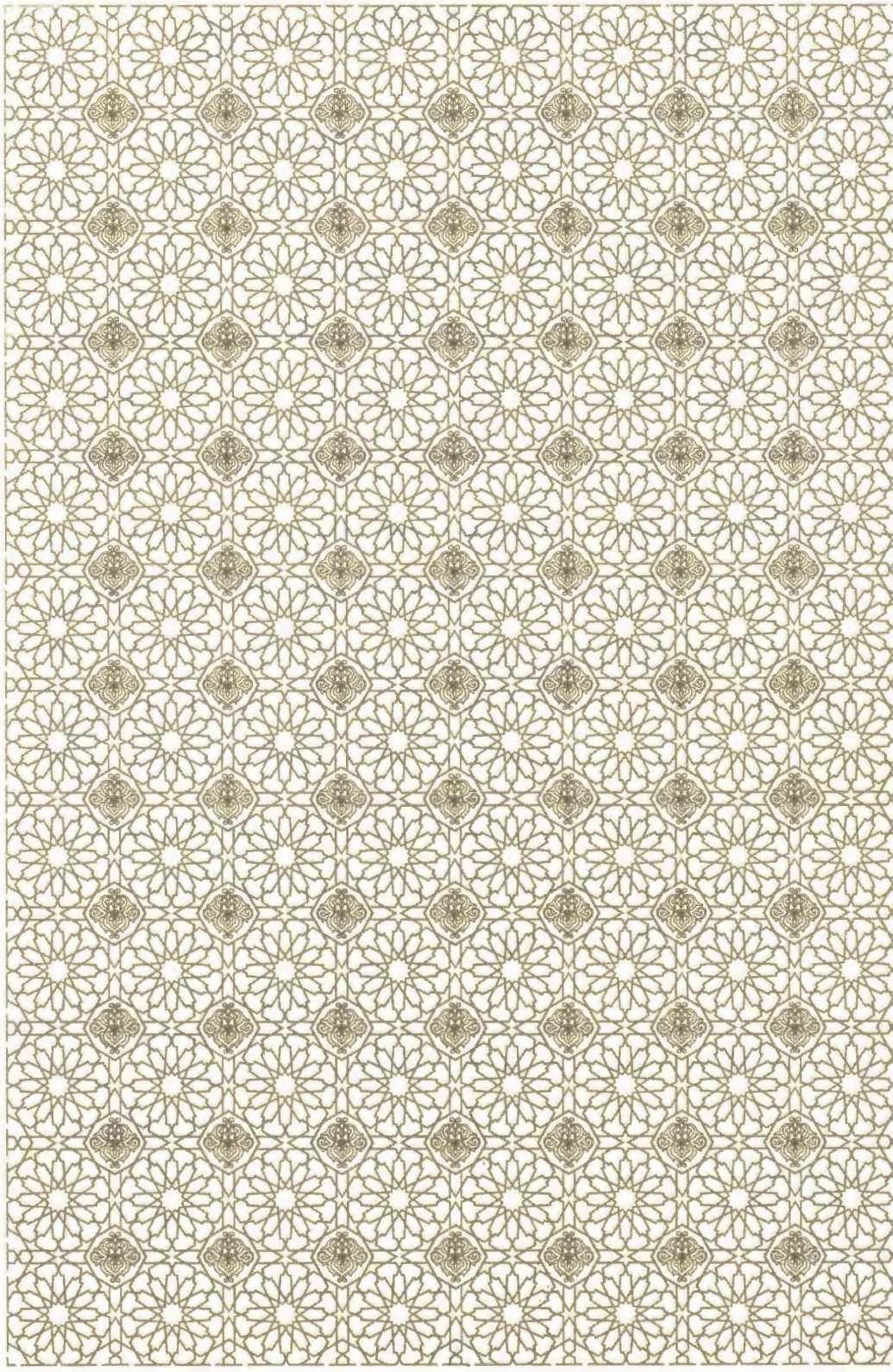
٣٥٥. وَالْآلِ وَالصَّحْبِ ثُمَّ التَّابِعِينَ لَهُمْ
مِمَّنْ عَلَى الْحَقِّ [وَالْإِحْسَانِ لَمْ يَحُلِ][(١)]

[ش]: [١٢٠/أ] قوله «أقول هذا»: يعني قلت ما قلته من النصيحة، ولكن ما اتصفت بما وعظته، يا ليتني لم أقله؛ لأن القول إذا لم يطابق العمل لم يحصل الصدق، وهو وبال على صاحبه. وهذا من المصنف رَحِمَهُ اللَّهُ تَعَالَى تواضعٌ وهضم للنفس، وإلا فهو من عباد الله الصالحين وليس للشيطان عليه سلطان.

ولا يبعد أن يكون مراده تعليم المريد احتقار نفسه في جميع الأحوال؛ لأن الرضا عن النفس رأس كل معصية، وعدم الرضا عنها واحتقارها رأس كل طاعة. وإذا رأيت المريد[(٢)] راضيا عن نفسه منتصرا لها وقد أرجع[(٣)] الملام على غيره ويرى نفسه، فاشهد بهلاكه وخسرانه؛ لأنه ركن إلى عدوه الأكبر. وباقي كلام المصنف ظاهر وبالله التوفيق.

وصلى الله على سيدنا محمد [خاتم النبيين][(٤)] وعلى آله وصحبه أجمعين[(٥)] [وسلم تسليما كثيرا][(٦)]، [والحمد لله رب العالمين. آمين آمين آمين][(٧)].

(١) في أ «والتحقيق لم يمل».
(٢) في ب «السالك».
(٣) في أ «راجع».
(٤) ليست في أ.
(٥) ليست في أ.
(٦) ليست في ب.
(٧) ليست في أ.



مراجع التحقيق

ـ ابن أبي زيد القيرواني وعقيدته في الرسالة والجامع دراسةٌ في المنهج والمضمون، الحبيب بن طاهر ـ مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، بيروت ـ ط الأولى ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م.

ـ إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، الحافظ شهاب الدين أبو العباس أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل البوصيري الكناني الشافعي (٨٣٩هـ) ـ الشاملة.

ـ إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين، العلامة الإمام أبو الفيض محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني، الملقب بمرتضى الزبيدي (١٢٠٥هـ) ـ دار الفكر، بيروت.

ـ الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان، محمد بن بدر الدين بن بلبان الدمشقي (١٠٨٣هـ) ـ تحقيق شعيب الأرنؤوط ـ مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الثانية ١٤١٤هـ ـ ١٩٩٣م.

ـ إحياء علوم الدين، حجة الإسلام الإمام شيخ الإسلام زين الدين أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (٥٠٥هـ)، وبهامشه: المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار للإمام الحافظ زين الدين أبي الفضل عبد الرحيم بن الحسين بن عبد الرحمن بن أبي بكر بن إبراهيم العراقي (٨٠٦هـ) ـ تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي ـ دار صادر، بيروت ـ ط الثالثة ٢٠١٠م.

ـ الأربعين في أصول الدين، الإمام شيخ الإسلام فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي (٦٠٦هـ) ـ اعتناء: محمود عبد العزيز محمود ـ دار الكتب

العلمية، بيروت ـ ط الأولى ٢٠٠٩م.

ـ الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، الإمام الكبير ضياء الدين أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن حيويه، المعروف بإمام الحرمين (٤٧٨هـ) ـ تحقيق: أ. د أحمد عبد الرحيم السايح، ش. توفيق على وهبة ـ مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة ـ ط الأولى ١٤٣٠هـ ـ ٢٠٠٩م.

ـ الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة (الموضوعات الكبرى)، نور الدين علي بن محمد بن سلطان المشهور بالملا علي القاري (١٠١٤هـ) ـ تحقيق محمد الصباغ ـ دار الأمانة، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٣٩١ هـ ـ ١٩٧١م.

ـ الإسعاد في شرح الإرشاد المشتمل عل قواعد الاعتقاد، أبو محمد عبد العزيز بن إبراهيم التيمي القرشي المعروف بابن بزيزة التونسي (٦٦٢هـ) ـ تحقيق: د. عبد الرزاق بسرور، د. عماد السهيلي ـ دار الضياء للنشر والتوزيع، الكويت ـ ط الأولى ١٤٣٥هـ ـ ٢٠١٤م.

ـ الأسماء والصفات، الإمام الحافظ أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي (٤٥٨هـ) ـ الشاملة.

ـ إشارات المرام من عبارات الإمام، العلامة القاضي الإمام كمال الدين أحمد بن حسن بن سنان الدين البياضي (١٠٩٨هـ) ـ مصطفى البابي الحلبي، القاهرة.

ـ الإصابة في تمييز الصحابة، الإمام الحافظ شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ) ـ تحقيق علي محمد البجاوي ـ دار الجيل، بيروت ـ ط الأولى ١٤١٢هـ.

ـ أصول الإيمان، الإمام أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي (٤٢٩هـ) ـ تحقيق: إبراهيم محمد رمضان ـ دار ومكتبة الهلال، بيروت ـ ط الأولى ١٤٠٩هـ ـ ١٩٨٩م.

ـ الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، الإمام الحافظ أحمد بن الحسين البيهقي

(٤٥٨هـ) ـ تحقيق: أحمد عصام الكاتب ـ دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط الأولى١٤٠١هـ.

ـ الأعلام، خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الزِّرِكْلِي (١٣٩٦هـ) ـ الشاملة.

ـ الاكتفاء بما تضمنه من مغازي رسول الله والثلاثة الخلفاء، أبو الربيع سليمان بن موسى بن سالم الكلاعي الأندلسي (٦٣٤هـ) ـ تحقيق د. محمد كمال الدين عز الدين علي ـ عالم الكتب، بيروت ـ ط الأولى ١٤١٧هـ.

ـ اكتفاء القنوع بما هو مطبوع «أشهر التآليف العربية في المطابع الشرقية والغربية»، إدوارد كرنيليوس فانديك (١٣١٣هـ) ـ تحقيق وإضافة: السيد محمد علي البلاوي ـ مطبعة الهلال، القاهرة ـ ط الأولى ١٣١٣هـ ـ ١٨٩٦م.

ـ الاقتصاد في الاعتقاد، الإمام حجة الإسلام زين الدين أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (٥٠٥هـ) ـ اعتناء: أنس محمد عدنان الشرفاوي ـ دار المنهاج، جدة ـ ط الأولى ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٨م.

ـ الإمام العلامة محمد بن يوسف السنوسي التلمساني عالم تلمسان وإمامه وجهوده في حديث الحديث النبوي الشريف، د. عبد العزيز الصغير دخان ـ دار كردادة للنشر التوزيع، الجزائر ـ ط الأولى ١٤٣٢هـ ـ ٢٠١١م.

ـ الأمالي المطلقة، الإمام الحافظ شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ) ـ الشاملة.

ـ الانتصار لأهل السنة وكشف مذهب أدعياء السلفية ـ حصن الدين أبو المعالي الأزهري ـ دار النور المبين، عمّان ـ ط الأولى ١٤٣٦هـ ـ ٢٠١٥م.

ـ أنوار البروق في أنواء الفروق (المشهور بالفروق)، الإمام شيخ الإسلام شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس الصنهاجي القرافي المالكي (٦٨٤هـ) ـ تحقيق خليل المنصور ـ دار الكتب العلمية، بيروت، ١٤١٨هـ ـ ١٩٩٨م.

ـ أنوار التنزيل وأسرار التأويل «تفسير البيضاوي»، الإمام القاضي ناصر الدين أبو سعيد عبد الله بن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (٦٨٥هـ أو ٦٩١هـ) ـ تقديم محمود عبد القادر الأرناؤوط ـ دار صادر، بيروت ـ ط الأولى ٢٠٠١م.

ـ أهل السنة الأشاعرة.. شهادة علماء الأمة وأدلتهم، حمد السنان وفوزي العنجري ـ دار الضياء، الكويت.

ـ إيضاح الدليل في قطع حجج أهل التعطيل، الإمام الحافظ بدر الدين محمد بن إبراهيم بن سعد الله بن جماعة (٧٣٣هـ) ـ تحقيق: وهبي سليمان غاوجي الألباني ـ دار السلام، القاهرة ١٩٩٠م.

ـ إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، إسماعيل باشا بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي (١٣٣٩هـ) ـ دار إحياء التراث العربي، بيروت.

ـ البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، محمد بن علي بن محمد الشوكاني (١٢٥٠هـ) ـ الشاملة.

ـ بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، الحافظ أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد السيوطي (٩١١هـ) ـ تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ـ المكتبة العصرية، صيدا.

ـ تاج التراجم في طبقات الحنفية، أبو العدل زين الدين قاسم بن قطلوبغا السودوني الحنفي (٨٧٩هـ) ـ الشاملة.

ـ تاريخ بغداد، الإمام الحافظ أبو بكر أحمد بن علي الخطيب، البغدادي (٤٦٣هـ) ـ دار الكتب العلمية، بيروت.

ـ تاريخ مدينة دمشق حماها الله، وذِكر فضلها، وتسمية من حل بها من الأماثل، أو اجتاز بنواحيها من وارديها وأهلها (المشهور بتاريخ دمشق)، الإمام الحافظ أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله المعروف بابن عساكر (٥٧١هـ) ـ

دراسة وتحقيق: علي شيري ـ دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع.

ـ التبيان في الرد على من ذم علم الكلام، جمال صقر ـ دار المشاريع، بيروت ـ ط الثانية ١٤٢٦هـ ـ ٢٠٠٥م.

ـ تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، الإمام الحافظ علي بن الحسن بن هبة الله بن عساكر الدمشقي (٥٧١هـ) ـ دار الكتاب العربي، بيروت ـ ط الثالثة ١٤٠٤هـ.

ـ التجسيم في الفكر الإسلامي ـ د. صهيب محمود السقار ـ رسالة دكتورة في جامعة بغداد ـ تحت الطبع.

ـ تذكرة الحفاظ، الإمام الحافظ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (٧٤٨ هـ) ـ تحقيق: زكريا عميرات ـ دار الكتب العلمية، بيروت. ط الأولى، ١٤١٩هـ ـ ١٩٩٨م.

ـ تذكرة المحتاج إلى أحاديث المنهاج، الحافظ الإمام سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن أحمد الشافعي المصري، المعروف بابن الملقن (٨٠٤هـ) ـ تحقيق: حمدي عبد المجيد السلفي ـ المكتب الإسلامي، بيروت ـ ط الأولى ١٩٩٤م.

ـ التذهيب في شرح التهذيب، عبيد الله بن فضل الله الخبيصي، ومعه حاشيتا العلامة محمد بن عرفة الدسوقي، وحسن العطار ـ تحقيق وتعليق ومراجعة: الشيخ محمد عبد المجيد الشرنوبي ـ مطبعة ومكتبة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ـ ط الأولى ١٣٥٥هـ ـ ١٩٣٦م.

ـ ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، القاضي عياض بن موسى بن عياض اليحصبي (٥٤٤هـ) ـ الشاملة.

ـ تشنيف المسامع، الإمام أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي (٧٩٤هـ) ـ تحقيق: د. سيد عبد العزيز، د. عبد الله ربيع ـ مكتب قرطبة

للبحث العلمي وإحياء التراث الإسلامي، القاهرة ـ ط الثانية ٢٠٠٦م.

ـ تعريف الخلف برجال السلف، أبو القاسم محمد الحفناوي بن الشيخ أبي القاسم الديسي بن سيدي إبراهيم الغول (١٢٦٠هـ) ـ مطبعة بيير فونتانة الشرقية ـ الجزائر ـ ط الأولى ١٣٢٤هـ ـ ١٩٠٦م.

ـ التعريفات، السيد الإمام أبو الحسن علي بن محمد بن علي المشهور بالشريف الجرجاني (٨١٦هـ) ـ تحقيق إبراهيم الإبياري ـ دار الكتاب العربي، بيروت، ط الأولى ١٤٠٥هـ.

ـ تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام، فخر الملة والدين عبد القادر السنندجي الكردستاني (١٣٠٤هـ)، مع حاشية المحاكمات لمحمد وسيم السنندجي الكردستاني، وحواشي متفرقة لبعض الأفاضل ـ اعتناء: فرج الله زكي الكردستاني ـ المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.

ـ التلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، الإمام الحافظ شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ) ـ دار الكتب العلمية، بيروت ـ ط الأولى ١٤١٩هـ ـ ١٩٨٩م.

ـ التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، الإمام سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (٧٩٣هـ) ـ تحقيق زكريا عميرات ـ دار الكتب العلمية، بيروت ـ ط الأولى ١٤١٦هـ ـ ١٩٩٦م.

ـ تهذيب الأسماء واللغات، الإمام الحافظ محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف الحزامي النووي (٦٧٦هـ) ـ تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا ـ الشاملة.

ـ تهذيب الكمال في أسماء الرجال، الحافظ جمال الدين أبو الحجاج يوسف بن الزكي عبد الرحمن الْمَزِّيّ (٦٤٢هـ) ـ تحقيق د. بشار عواد معروف ـ مؤسسة الرسالة، بيروت، ط الأولى ١٤٠٠هـ ـ ١٩٨٠م.

ـ تهذيب التهذيب، الإمام الحافظ شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن

حجر العسقلاني (٨٥٢هـ) ـ دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت ـ ط الأولى ١٤٠٤هـ ـ ١٩٨٤م.

ـ تهذيب شرح السنوسية (أم البراهين)، شيخنا أبو الفداء د. سعيد عبد اللطيف فودة ـ دار الرازي، عمّان ـ ط الثانية ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م.

ـ توضيح العقائد في علم التوحيد، عبد الرحمن بن محمد عوض الجزيري (١٣٦٠هـ) ـ اعتناء: عماد عبد الغفار عبد الحليم المرغني ـ دار البصائر، القاهرة ـ ط الأولى ١٤٣٤هـ ـ ٢٠١٢م.

ـ التوقيف على مهمات التعاريف، الإمام زين الدين محمد عبد الرءوف بن تاج العارفين الحدادي المناوي (١٠٣١هـ) ـ تحقيق: د. محمد رضوان الداية ـ دار الفكر، بيروت ـ ط الأولى ١٤١٠هـ.

ـ جامع البيان في تأويل القرآن (تفسير الطبري)، الإمام أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الآملي، الطبري (٣١٠هـ) ـ تحقيق: أحمد محمد شاكر ـ مؤسسة الرسالة، بيروت ـ ط الأولى ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م.

ـ الجامع لأحكام القرآن الكريم (تفسير القرطبي)، الإمام شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فَرَح الأنصاري الخزرجي القرطبي (٦٧١هـ) ـ تحقيق: أحمد البردوني، وإبراهيم أطفيش ـ دار الكتب المصرية، القاهرة ـ ط الثانية ١٣٨٤هـ ـ ١٩٦٤م.

ـ الجامع المختصر من السنن عن رسول الله ﷺ ومعرفة الصحيح والمعلول وما عليه العمل (سنن الترمذي)، الإمام الحافظ أبو عيسى محمد بن عيسى بن سَوْرة السلمي الترمذي (٢٧٩هـ) ـ الشاملة.

ـ حاشية الصَّفْتِيّ على الجواهر الزكية في شرح العشماوية، العلامة الشيخ يوسف بن إسماعيل بن سعيد الصفتي المالكي الأزهري (كان حيا سنة ١١٩٣هـ) ـ تحقيق: أحمد مصطفى قاسم الطهطاوي ـ دار ابن حزم، بيروت ـ ط الأولى ١٤٣٢هـ ـ ٢٠١١م.

ـ حاشية الدسوقي على أم البراهين، العلامة الشيخ محمد بن عرفة الدسوقي المالكي (١٢٣٠هـ) ـ دار البصائر، القاهرة ـ ط الأولى ١٤٣٠هـ ـ ٢٠٠٩م.

ـ حاشية الصاوي على شرح الخريدة البهية، شهاب الدين أحمد بن محمد الصاوي المالكي الأزهري (١٢٤١هـ) ـ مطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، القاهرة ـ ط الأولى ١٣٦٦هـ ـ ١٩٤٧م.

ـ حاشيةٌ على شرح المحلي على الورقات، شيخنا العلامة د. سعيد عبد اللطيف فودة ـ دار النور المبين، عمّان ـ ط الأولى ٢٠١٤م.

ـ حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، الإمام الحافظ أبو نعيم أحمد بن عبد الله بن أحمد بن إسحاق الأصبهاني (٤٣٠هـ) ـ مطبعة السعادة، القاهرة ـ ط الأولى ١٣٩٤هـ ـ ١٩٧٤م.

ـ الدر المنثور في التأويل بالمنثور، الإمام الحافظ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد الخضيري الأسيوطي، المعروف بالسيوطي (٩١١هـ) ـ دار الفكر، بيروت ١٩٩٣م.

ـ درء تعارض العقل والنقل، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني (٧٢٨هـ) ـ تحقيق محمد رشاد سالم ـ دار الكنوز الأدبية، الرياض ـ ط الأولى ١٣٩١هـ.

ـ الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة، الإمام الحافظ جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد الخضيري الأسيوطي المعروف بالسيوطي (٩١١هـ) ـ الشاملة.

ـ درة الحجال في غرة أسماء الرجال، أبو العباس أحمد بن محمد المكناسي المشهور بابن القاضي (١٠٢٥هـ) ـ تحقيق: أ. د. محمد الأحمدي أبو النور ـ دار التراث بالقاهرة، والمكتبة العتيقة بتونس ـ ط الأولى.

ـ الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، القاضي الإمام برهان

الدين إبراهيم بن فرحون اليعمري المالكي (٧٩٩هـ) ـ الشاملة.

ـ رجال الفكر والدعوة في الإسلام، أبو الحسن علي بن عبد الحي بن فخر الدين الحسني، المشهور بأبي الحسن الندوي (١٤٢٠هـ) ـ الشاملة.

ـ الرسالة القشيرية في التصوف، الإمام زين الإسلام أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك بن طلحة القشيري (٤٦٥هـ) ـ الشاملة.

ـ زهرة الطلع النضيد حاشيةٌ على شرح إرشاد المريد، عبد الهادي الأبياري (١٣٠٥هـ) ـ المطبعة الأميرية، مصر ١٢٨١هـ.

ـ سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر، أبو الفضل محمد خليل بن علي بن محمد بن محمد مراد الحسيني (١٢٠٦هـ) ـ الشاملة.

ـ السنن، الإمام أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه القزويني (٢٧٣هـ) ـ الشاملة.

ـ سير أعلام النبلاء، الإمام الحافظ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (٧٤٨ هـ) ـ تحقيق شعيب الأرناؤوط ـ مؤسسة الرسالة، بيروت ـ ط التاسعة ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

ـ السيف الصقيل في الرد على نونية ابن زفيل، الإمام شيخ الإسلام تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي السبكي (٧٥٦هـ)، ومعه تبديد الظلام المخيم من نونية ابن القيم، للإمام العلامة محمد زاهد بن الحسن الكوثري ـ المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة.

ـ شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، محمد بن محمد مخلوف (١٣٦٠هـ) ـ المطبعة السلفية، القاهرة ١٣٤٩هـ.

ـ شرح الإرشاد في أصول الاعتقاد، الإمام تقي الدين أبو العز مظفَّر بن عبد الله المصري المشهور بالمقترَح (٦١٢هـ) ـ دراسة وتحقيق: د. نزيهة امعاريج ـ مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية، الرابطة المحمدية للعلماء،

الرباط ـ ط الأولى ١٤٣٥هـ ـ ٢٠١٤م.

ـ شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة من الكتاب والسنة وإجماع الصحابة، أبو القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري اللالكائي (٤١٨هـ) ـ تحقيق: د. أحمد سعد حمدان ـ دار طيبة، الرياض ـ ط الأولى ١٤٠٢هـ.

ـ شرح إيساغوجي، إسماعيل بن مصطفى بن محمود الكلنبوي (١٢٠٥هـ) ـ المطبعة السلطانية، استانبول ـ ط الأولى ١٢٨٣هـ.

ـ شرح الخريدة البهية، الإمام شيخ الإسلام شهاب الدين أحمد بن محمد بن أحمد العدوي المالكي، الشهير بالدَّرْدِير (١٢٠١هـ) ـ تحقيق د. مصطفى أبو زيد رشوان الأزهري ـ دار البصائر، القاهرة ـ ط الأولى ١٤٣١هـ ـ ٢٠١٠م.

ـ شرح صحيح البخاري، الإمام أبو الحسن علي بن خلف بن عبد الملك بن بطال البكري القرطبي (٤٤٩هـ) ـ تحقيق: أبو تميم ياسر بن إبراهيم ـ مكتبة الرشد، الرياض ـ ط ١٤٢٣هـ ـ ٢٠٠٣م.

ـ شرح صغرى الصغرى، الإمام أبو عبد الله محمد بن يوسف بن عمر السنوسي (٨٩٧هـ) ـ بحاشية وتحقيق شيخنا العلامة أبي الفداء د. سعيد عبد اللطيف فودة ـ دار البيروتي، دمشق ـ ط الثانية ١٤٢٩هـ ـ ٢٠٠٩م.

ـ شرح العقائد البرهانية والفصول الإيمانية، الإمام تقي الدين أبو العز مظفَّر بن عبد الله المصري المشهور بالمقترَح (٦١٢هـ) ـ تحقيق: نزار حمادي ـ دار مكتبة المعارف، بيروت ـ ط الأولى ١٤٣٢هـ ـ ٢٠١٠م.

ـ شرح العقائد العضدية، حسين بن الخواجا شهاب الدين أحمد بن محمد بن البدر الكيلاني المعروف بابن قاوان (٨٨٩هـ) ـ تحقيق: نزار حمادي ـ دار مكتبة المعارف، بيروت ـ ط الأولى ١٤٣٢هـ ـ ٢٠١١م.

ـ شرح العقيدة الكبرى، العلامة الشيخ أحمد بن العاقل الديماني (١٢٤٤هـ) ـ تحقيق: نزار حمادي ـ دار الضياء للنشر والتوزيع، الكويت ـ ط الأولى ١٤٣٥هـ ـ ٢٠١٤م.

ـ شرح معالم أصول الدين، أبو محمد شرف الدين عبد الله بن محمد بن علي الفهري المصري الشافعي المشهور بابن التلمساني (٦٥٨هـ) ـ تحقيق: نزار حمادي ـ دار الفتح للدراسات والنشر، الأردن ـ ط الأولى ١٤٣١هـ ـ ٢٠١٠م.

ـ شذرات الذهب في أخبار من ذهب، عبد الحي بن أحمد العُكري المعروف بابن العماد الحنبلي (١٠٨٩هـ) ـ دار الكتب العلمية.

ـ شعب الإيمان، الإمام الحافظ أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي (٤٥٨هـ) ـ تحقيق: شيخ مشايخنا العلامة محمد السعيد بسيوني زغلول ـ دار الكتب العلمية، بيروت ـ ط الأولى ١٤١٠هـ.

ـ صحيح البخاري، الإمام أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي (٢٥٦هـ) ـ الشاملة.

ـ صحيح مسلم، الإمام أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (٢٦١هـ) ـ الشاملة.

ـ صفة الصفوة، الإمام الحافظ أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد المعروف بابن الجوزي (٥٩٧هـ) ـ تحقيق: محمود فاخوري، د. محمد رواس قلعه جي ـ دار المعرفة، بيروت ـ ط الثانية ١٣٩٩هـ ـ ١٩٧٩م.

ـ الضعفاء الكبير، محمد بن عمر العقيلي (٣٢٢هـ) ـ تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي ـ دار المكتبة العلمية، بيروت، ط الأولى ١٤٠٤هـ.

ـ الضعفاء والمتروكين، الإمام الحافظ أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد المعروف بابن الجوزي (٥٩٧هـ) ـ تحقيق: عبد الله القاضي ـ دار الكتب العلمية، بيروت ـ ط الأولى ١٤٠٦هـ.

ـ الضوء اللامع لأهل القرن التاسع، الحافظ شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد السخاوي (٩٠٢هـ) ـ الشاملة.

ـ الطبقات السنية في تراجم الحنفية، القاضي تقي الدين عبد القادر بن محمد التميمي الغَزِّي (١٠١٠هـ) ـ الشاملة.

ـ طبقات الشافعية الكبرى، شيخ الإسلام الإمام الحافظ قاضي القضاة أبو نصر تاج الدين عبد الوهاب بن علي ابن عبد الكافي السُّبْكي (٧٧١هـ) ـ تحقيق د. محمود محمد الطناحي، د. عبد الفتاح محمد الحلو ـ هجر للطباعة والنشر والتوزيع، السعودية ـ ط الثانية ١٤١٣هـ.

ـ طبقات الفقهاء الشافعية، شيخ الإسلام الحافظ أبو عمرو عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان الكردي الشهرزوري المعروف بابن الصلاح (٦٤٣هـ) ـ تحقيق: محيي الدين علي نجيب ـ دار البشائر الإسلامية، بيروت.

ـ طبقات الفقهاء الشافعيين، الإمام الحافظ أبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي (٧٧٤هـ) ـ تحقيق: د. أحمد عمر هاشم، د. محمد زينهم محمد عزب ـ مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة ـ ط ١٤١٣هـ ـ ١٩٩٣م.

ـ طبقات المفسرين، الإمام الحافظ أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد السيوطي (٩١١هـ) ـ تحقيق علي محمد عمر ـ مكتبة وهبة، القاهرة، ط الأولى ١٣٩٦هـ.

ـ طبقات المفسرين، أحمد بن محمد الأدرنوي، من علماء القرن الحادي عشر الهجري ـ تحقيق سليمان بن صالح الخزي ـ مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة ـ ط الأولى ١٩٩٧م.

ـ العلل المتناهية في الأحاديث الواهية، الإمام الحافظ أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد، القرشي التيمي البكري، المشهور بابن الجوزي (٥٩٧هـ) ـ تحقيق: خليل الميس ـ دار الكتب العلمية، بيروت ـ ١٤٠٣هـ.

ـ عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد (شرح السنوسية الكبرى)، الإمام أبو عبد الله محمد بن يوسف بن عمر بن شعيب السنوسي (٨٩٩هـ)

ـ تحقيق: أ. د. عبد الفتاح عبد الله بركة ـ دار البصائر، القاهرة ـ ط الأولى ١٤٣٤هـ ـ ٢٠١٣م.

ـ عمدة المريد لجوهرة التوحيد [الشرح الكبير للناظم على جوهرة التوحيد]، العلامة الإمام أبو الأمداد برهان الدين إبراهيم بن حسن بن علي اللَّقاني المالكي (١٠٤١هـ) ـ تحقيق: بشير برمان ـ دار الكتب العلمية، بيروت ـ ط الأولى ١٤٣٦هـ ـ ٢٠١٥م.

ـ الغيث الهامع شرح جمع الجوامع، الحافظ ولي الدين أبو زرعة بن عبد الرحيم العراقي (٨٢٦هـ) ـ تحقيق محمد تامر حجازي ـ دار الكتب العلمية، بيروت ـ ط الأولى ١٤٢٥هـ ـ ٢٠٠٤م.

ـ فتح الباري شرح صحيح البخاري، الإمام الحافظ شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ) ـ دار المعرفة، بيروت ـ ١٣٧٩.

ـ الفتح السماوي بتخريج أحاديث القاضي البيضاوي، زين الدين محمد المدعو بعبد الرءوف بن تاج العارفين بن علي المناوي (١٠٣١هـ) ـ تحقيق: أحمد مجتبى ـ دار العاصمة، الرياض.

ـ الفتح المبين في طبقات الأصوليين، عبد الله مصطفى المراغي ـ مطبعة أنصار السنة المحمدية، مصر ١٩٧٤م.

ـ الكامل في التاريخ، العلامة أبو السعادات مجد الدين المبارك بن محمد بن الأثير الجزري (٦٠٦هـ) ـ الشاملة.

ـ الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي (٥٣٨هـ) ـ تحقيق عبد الرزاق المهدي ـ دار إحياء التراث العربي، بيروت.

ـ الكشف والبيان عن تفسير القرآن (تفسير الثعلبي)، الإمام أبو إسحاق أحمد بن محمد بن إبراهيم الثعلبي النيسابوري (٤٢٧هـ) ـ الشاملة.

ـ كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، علاء الدين علي بن حسام الدين المتقي الهندي البرهانفوري (٩٧٥هـ) ـ تحقيق بكري حياني، صفوة السقا ـ مؤسسة الرسالة، بيروت ـ ط الخامسة ١٤٠١هـ/١٩٨١م.

ـ اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة الإمام الحافظ أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد الخضيري، السيوطي (٩١١هـ) ـ دار الكتب العلمية، بيروت ـ بدون تاريخ نشر.

ـ اللآلي المنثورة في الأحاديث المشهورة، الإمام الحافظ أبو عبد الله بدر الدين محمد بن بهادر بن عبد الله الزركشي (٧٩٤هـ) ـ تحقيق: محمد لطفي الصباغ ـ المكتب الإسلامي.

ـ لسان الميزان، الإمام الحافظ شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ) ـ مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت.

ـ لمعة الاعتقاد، موفق الدين أبو محمد عبد الله بن أحمد بن قدامة المقدسي الجمَّاعيلي (٦٢٠هـ) ـ وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، السعودية ـ ط الثانية ١٤٢٠هـ ـ ٢٠٠٠م.

ـ المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، الإمام الحافظ أبو حاتم محمد بن حِبَّان بن أحمد بن حبان البُسْتِيّ التميمي (٣٥٤هـ) ـ تحقيق محمود إبراهيم زايد ـ الشاملة.

ـ مجمع الزوائد ومنبع الفوائد، الإمام الحافظ نور الدين أبو الحسن علي بن أبي بكر الهيثمي (٨٠٧هـ) ـ دار الفكر، بيروت ١٤١٢هـ.

ـ مُحَصَّل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، الإمام شيخ الإسلام فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي (٦٠٦هـ)، وبذيله تلخيص المحصل، لأبي جعفر محمد بن الحسن الجهرودي الطوسي، المشهور بالخواجة نصير الدين الطوسي (٦٧٢هـ) ـ مراجعة وتقديم: طه عبد الرءوف سعد ـ مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة.

ـ المختصر الكلامي (وسمي الشامل)، الإمام العلامة شيخ الإسلام أبو عبد الله محمد بن محمد بن محمد بن عرفة الوَرْغَمِيّ التونسي المالكي (٨٠٣هـ) ـ تحقيق: نزار حمادي ـ دار الضياء للنشر والتوزيع، الكويت ـ ط الأولى ١٤٣٥هـ ـ ٢٠١٤م.

ـ المسند، الإمام الكبير أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني الذهلي (٢٤١هـ) ـ الشاملة.

ـ المسند الصحيح على التقاسيم والأنواع (صحيح ابن حبان)، الإمام الحافظ أبو حاتم محمد بن حبان بن أحمد بن حبان التميمي البستي (٣٥٤هـ) ـ الشاملة.

ـ مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي الدمشقي، المشهور بابن قيم الجوزية (٧٥١هـ) ـ تحقيق: محمد حامد الفقي ـ دار الكتاب العربي، بيروت ـ ط الثانية ١٣٩٣هـ ـ ١٩٧٣م.

ـ المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية، الإمام الحافظ شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ) ـ تحقيق: د. سعد بن ناصر بن عبد العزيز الشثري ـ دار العاصمة، دار الغيث، السعودية ـ ط الأولى ١٤١٩هـ.

ـ معجم الفروق اللغوية، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد العسكري (٣٩٥هـ) ـ الشاملة.

ـ معجم المؤلفين، عمر كحالة ـ الشاملة.

ـ المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار، الإمام الحافظ زين الدين أبو الفضل عبد الرحيم بن الحسين العراقي (ت٨٠٦هـ) ـ تحقيق أشرف عبد المقصود ـ مكتبة طبرية، الرياض ـ ١٤١٥هـ ـ ١٩٩٥م.

ـ المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، الحافظ شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد السخاوي (٩٠٢هـ) ـ الشاملة.

ـ مقدمات المراشد إلى علم العقائد، الإمام الشيخ أبو الحسن علي بن أحمد بن خمير الأموي السبتي (٦١٤هـ) ـ تحقيق: أ. د. أحمد عبد الرحيم السايح، المستشار توفيق علي وهبة ـ مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة ـ ط الأولى ٢٠٠٧م.

ـ مقدمة ابن خلدون، العلامة الإمام ولي الدين أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون الحضرمي الزيتوني (٨٠٨هـ) ـ الشاملة.

ـ الملل والنحل، الإمام أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (٥٤٨هـ) ـ الشاملة.

ـ مناقب الشافعي، الإمام الحافظ أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي بن موسى البيهقي (٤٥٨هـ) ـ الشاملة.

ـ المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج، الإمام الحافظ محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف الحزامي النووي (٦٧٦هـ) ـ دار إحياء التراث العربي، بيروت.

ـ المنهج السديد في شرح كفاية المريد (شرح المنظومة الجزائرية)، الإمام أبو عبد الله محمد بن يوسف ابن عمر بن شعيب السنوسي (٨٩٩هـ) ـ تحقيق: مصطفى مرزوقي ـ دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، عين مليلة ـ ط الأولى ١٩٩٤م.

ـ المنهل الصافي والمستوفي بعد الوافي، أبو المحاسن جمال الدين يوسف بن الأمير سيف الدين تغري بردي الأتابكي اليشبقاوي الظاهري (٨٧٤هـ) ـ الشاملة.

ـ الموسوعة الفقهية الكويتية ـ وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت ـ الشاملة.

ـ ميزان الاعتدال، الإمام الحافظ شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي (٧٤٨ هـ) ـ تحقيق علي محمد البجاوي ـ دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.

ـ نتائج الأفكار في تخريج أحاديث الأذكار، الإمام الحافظ شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ) ـ الشاملة.

ـ النخبة البهية في الأحاديث المكذوبة على خير البرية ـ العلامة الإمام محمد بن محمد بن عبد القادر السنباوي المالكي الأزهري، المعروف بالأمير الكبير (١٢٢٨هـ) ـ الشاملة.

ـ نظم المتناثر من الحديث المتواتر، الإمام أبو عبد الله محمد بن جعفر بن إدريس بن محمد الزمزمي الكتاني الحسني (١٣٤٧هـ) ـ الشاملة.

ـ نهاية السول شرح منهاج الوصول، الإمام جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن بن علي الإسنوي (٧٧٢هـ) ـ دار الكتب العلمية، بيروت ـ ط الأولى ١٤٢٠هـ ـ ١٩٩٩م.

ـ نهاية العقول في دراية الأصول، الإمام شيخ الإسلام فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين الرازي (٦٠٦هـ) ـ تحقيق: شيخنا العلامة د. سعيد عبد اللطيف فودة ـ دار الذخائر، بيروت ـ ط الأولى ١٤٣٦هـ ـ ٢٠١٥م.

ـ النهاية في الفتن والملاحم، الحافظ عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير بن ضوء القرشي (٧٧٤هـ) ـ الشاملة.

ـ نيل الابتهاج بتطريز الديباج، أبو العباس أحمد بابا بن أحمد بن أحمد بن عمر التكروري التنبكتي السوداني (١٠٣٦هـ) ـ الشاملة.

ـ هداية الرواة إلى تخريج أحاديث المصابيح والمشكاة، الإمام الحافظ شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (٨٥٢هـ) ـ الشاملة.

ـ هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين، إسماعيل باشا بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي (١٣٣٩هـ) ـ وكالة المعارف الجليلة، استانبول ـ ط الأولى ١٩٥١م.

ـ هداية المريد لجوهرة التوحيد [الشرح الصغير للناظم على جوهرة التوحيد]، العلامة الإمام أبو الأمداد برهان الدين إبراهيم بن حسن بن علي اللّقّاني المالكي (١٠٤١هـ) ـ تحقيق: الشيخ محمد الخطيب ـ دار الكتب العلمية، بيروت ـ ط الأولى ١٤٣٣هـ ـ ٢٠١٢م.

ـ هداية المريد لجوهرة التوحيد [الشرح الصغير للناظم على جوهرة التوحيد]، العلامة الإمام أبو الأمداد برهان الدين إبراهيم بن حسن بن علي اللّقّاني المالكي (١٠٤١هـ) ـ تحقيق: مروان حسين عبد الصالحين البجاوي ـ دار البصائر، القاهرة ـ ط الأولى ١٤٣٠هـ ـ ٢٠٠٩م.

ـ الوافي بالوفيات، صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، (٧٦٤هـ) ـ الشاملة.

ـ وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن خلكان (٦٨١هـ) ـ تحقيق إحسان عباس ـ دار صادر، بيروت.

** ** **

فهرس المحتوى

الموضوع	الصفحة
التَّعْرِيفُ بِسِلْسِلَةِ الذَّخَائِرِ الْأَزْهَرِيَّةِ	٥
مقدمة التحقيق	٩
التعريفُ بالكتاب ووصفُ المخطوطات	٥٤
صور المخطوطات المستعان بها	٨٥
نظم «كِفَايَةُ الْمُرِيدِ وَحِلْيَةُ الْعَبِيدِ» المشهور بالمنظومة الجزائرية في العقائد التوحيدية	٩٣
مقدمة الشارح	١١٩
شرف علم التوحيد	١١٩
الكلام على الحمدلة	١٢١
دلالة الوحدانية على القِدَم والعكس	١٢٣
الكلام على الصلاة والسلام على النبي ﷺ	١٢٥
معرفة العقائد، وعلى من تجب	١٢٦
موقف بعض العلماء من هذا العلم	١٣٣
محل خلاف العلماء في إيمان المقلد	١٣٦
فصل فِي أَوَّلِ الْوَاجِبَاتِ، وَالِاسْتِدْلَالِ بِالنَّظَرِ فِي الْمَخْلُوقَاتِ	١٣٩

الموضوع	الصفحة
تنوُّع الصيغ القرآنية في الأمر بالنظر	١٤١
دلالة الممكنات على وجوبِ وجودِ مُوجِدٍ مُخَصِّصٍ لها ببعض ما يجوز عليها	١٤٣
المطالب المنجية من الجهل في العقائد	١٤٥
ذكر بعض مظاهر جلاله الدالة على باهر قدرته وانفراده باختياره	١٤٦
حدود العقل	١٥٥
رمي الشياطين بالشهب	١٥٦
دلالة الكائنات على وجوب الوجود له سبحانه	١٥٩
دلالة الأنفس على وجوب وجود ذاته الموصوفة بعلي صفاته	١٦٦
الروح والخوض في الكلام عنه	١٦٩
كل مخلوق من مخلوقاته تعالى يدل عليه سبحانه	١٧١
الغفلة والمعصية ظلمة تحجب أنوار العلوم	١٧٦
فصل فِيمَا يَجِبُ مِنَ الْوُجُودِ لِلْإِلَهِ الْمَلِكِ الْمَعْبُودِ	١٨٠
توقُّف وجود العالم على وجوب وجود الصانع	١٨١
القولُ بحوادث لا أول لها باطلٌ	١٨٢
الاستدلال بحدوث بعض الممكنات على حدوثِ بقيتها، واحتياجِها جميعا إلى واجب الوجود تعالى	١٨٤
أنواع الشرك وأحكامها	١٨٨
فصل فِي أَنَّ الِاخْتِرَاعَ لِلهِ سُبْحَانَهُ لَا لِشَيْءٍ سِوَاهُ	١٩٤

الموضوع	الصفحة
الله تعالى فاعل بالاختيار، وبطلان القول بكونه سبحانه علة أو طبيعة	١٩٥
وجوه الاستدلال على حدوث العالم	١٩٩
اعتقادُ القول بالطبع أو بالعلة كفرٌ، وبالقوة المودَعةِ فسقٌ	٢٠١
فصل فِي وُجُوبِ الْوَحْدَانِيَّةِ لِخَالِقِ الْبَرِيَّةِ، لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمُنْفَرِدِ بِالْأُلُوهِيَّةِ	٢٠٢
المراد بالوحدانية في حقه سبحانه وتعالى	٢٠٢
الأدلة على وحدة ذاته وصفاته وأفعاله سبحانه	٢٠٣
فصل فِيمَا يَسْتَحِيلُ عَلَى الْمَوْلَى الْجَلِيلِ جَلَّ ثَنَاؤُهُ وَتَقَدَّسَتْ أَسْمَاؤُهُ وَعَظُمَ شَأْنُهُ	٢١٤
المراد بالأولية والآخِرية في حقه تعالى	٢١٤
دليل صحة القاعدة القائلة: كل ما ثبت قدمُه استحال عدمُه	٢١٧
استحالة أن يكون سبحانه في مكانٍ	٢١٧
استحالة التغير عليه تعالى في الذات والصفات	٢١٨
شبهةٌ واردة على استحالة حلوله تعالى في مكان	٢٢١
استحالة مشابهة شيء من خلقه له سبحانه	٢٢٢
لا يمكن معرفة كنهه تعالى	٢٢٥
النظر المذموم عند محققي الصوفية	٢٢٩
الله تعالى قديمٌ باقٍ	٢٣٣
هل القدم والبقاء صفتان نفسيتان أم سلبيتان أم وجوديتان؟	٢٣٤
فصل فِي التَّنْبِيهِ عَلَى مَا يُوهِمُ التَّشْبِيهَ	٢٣٧

الموضوع	الصفحة
موقف أهل السنة من الظواهر الموهمة للتشبيه في القرآن والحديث	٢٣٧
الوقاية من ضرر وسوسة الشيطان في العقائد	٢٤٤
علاج الوسوسة إذا وقع الضرر منها	٢٤٥
فصل فِي إِثْبَاتِ صِفَاتِهِ تَعَالَى الْمَعْنَوِيَّةِ وَأَنَّهَا قَدِيمَةٌ كَذَاتِهِ الْعَلِيَّةِ	٢٤٨
الخلاف في الصفات المعنوية، وسببه، وتقسيم الصفات	٢٤٩
الكلام على صفات المعاني، والرد على من أنكرها من المعتزلة	٢٥٠
الصفات لا عين الذات ولا غيرها	٢٥٤
فصل فِي الْحَيَاةِ وَالسَّمْعِ وَالْبَصَرِ	٢٥٦
الخلاف في الاستدلال بالعقل على صفتي السمع والبصر	٢٥٧
هل السمع والبصر نوعان من العلم، أم صفتان مغايرتان؟	٢٥٨
فصل فِي الْعِلْمِ	٢٦٠
الدليل على وجوب اتصافه تعالى بالعلم	٢٦٠
الكلام في دلالة إحكام المصنوعات على العلم	٢٦٢
علم الله تعالى ليس كسبيا ولا ضروريا ولا بدهيا	٢٦٣
علمه تعالى أزلي لا يتعدد ولا يتجدد بتعدد وتجدد المعلوم	٢٦٥
فصل فِي الْإِرَادَةِ	٢٦٧
لا تنوب صفة عن صفة، لاختلاف المتعلّقات ووجوه التعلقات	٢٦٨
عِلمُ الله سابقٌ لا سائقٌ	٢٦٩
فصل فِي الْقُدْرَةِ	٢٧٣

الموضوع	الصفحة

الدليل على وجوب اتصافه تعالى بالقدرة..... ٢٧٣

القدرة لا تتعلق إلا بالممكنات ٢٧٣

هل تتعلق قدرته تعالى بما تعلق علمه بعدم وقوعه؟ ٢٧٤

الله تعالى وحده الخالق لأفعال العباد، والرد على المعتزلة في قولهم أن العبد يخلق أفعاله الاختيارية ٢٧٩

بطلان قول المعتزلة بالتولد ٢٨١

الفرق بين مذهب أهل السنة والجبرية في خلق الأفعال ٢٨٢

شبهة بخصوص القصد، والرد عليها ٢٨٦

عموم تعلق صفاته تعالى ٢٩٠

تفسير معنى الكسب ٢٩١

الكلام على الاستطاعة، ومقارنتها لفعل العبد ٢٩٣

فصل فِي الْكَلَامِ..... ٢٩٤

الدليل على وجوب صفة الكلام لله تعالى ٢٩٥

وجها الاتفاق والافتراق بين مذهبي المعتزلة والحشوية في صفة الكلام ... ٢٩٥

أدلة أهل السنة على مغايرة الكلام النفسي للإرادة والعلم بالصيغة ٢٩٦

لفظُ الكلام مشتركٌ بين الكلام اللفظي والكلام النفسي..... ٢٩٧

الكلام على سماع سيدنا موسى عليه السلام للكلام النفسي القديم..... ٢٩٨

فصل فِي مَعْنَى مَا تَقَدَّمَ..... ٣٠١

الكلام على إثبات صفةٍ لله تعالى هي الإدراكُ ٣٠١

الموضوع	الصفحة
معنى الإدراك المختلَف في إثباته لله جل وعلا	٣٠١
فصل آخَرُ	٣٠٣
مِنْ مَعْنَاهُ أَيْضًا	٣٠٣
عودٌ إلى الكلام عن الصفات السمعية وأقوال أهل السنة فيها	٣٠٤
فصل فِي أَنَّ أَسْمَاءَهُ تَعَالَى تَوْقِيفِيَّةٌ	٣٠٧
فصل فِيمَا زَلَّتْ فِيهِ لِلْمُبْتَدِعِ الْقَدَمُ لِمُخَالَفَتِهِ مَنْ تَقَدَّمَ	٣١٠
لا يجب على الله تعالى شيء، لا ثواب، ولا عقاب، ولا رعاية صلاح وأصلح	٣١٠
الكبيرة لا تحبط الطاعة، والرد على الخوارج والمعتزلة	٣١٤
الحَسَنُ ما حسّنه الشرع، والقبيحُ ما قبّحه الشرع	٣١٦
فصل فِي الرِّزْقِ وَالْأَجَلِ، وَأَنَّهُمَا بِتَقْدِيرِهِ ﷻ	٣١٨
الرزق هو ما انتفع به الحيوان، حراما كان أو حلالا	٣١٨
عودٌ إلى الكلام على تعلُّق قدرته تعالى بما عَلِمَ أنه لا يقع	٣١٩
المقتول ميتٌ بأجله الذي قدّره الله تعالى	٣٢٠
فصل فِي الْجَائِزَاتِ، فَمِنْهَا رُؤْيَةُ الْمَوْلَى ﷻ	٣٢٢
المراد بالجواز في حقه تعالى	٣٢٢
الدليل على جواز رؤيته تعالى، والرد على المعتزلة في قولهم باستحالتها	٣٢٣
منشأ الغلط عند المعتزلة في مسألة الرؤية	٣٢٥
قوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ ليس على عمومه، والدليل على ذلك	٣٢٦

الموضوع	الصفحة

معنى الإدراك الذي يخلقه الله تعالى في العبد ٣٢٧
الخلاف في جواز رؤية صفاته تعالى، وهل يمكن إدراكه سبحانه بسائر الحواس ٣٢٨
فصل فِي ثُبُوتِ النَّسْخِ ٣٣٠
ما لا يتعلق به النسخ في سائر الشرائع الربانية ٣٣٠
الرد على من أنكر وقوع النسخ في الشرائع ٣٣١
فصل فِي النُّبُوَّةِ، وَأَنَّهَا غَيْرُ مُكْتَسَبَةٍ ٣٣٥
معنى النبوة والنبي، والرسالة والرسول ٣٣٥
المعجزة هي الدليل على صدق الرسل ٣٣٦
الفرق بين المعجزة وغيرها من الخوارق ٣٣٩
ما يجب وما يجوز وما يمتنع في حق رسل الله صلوات الله وسلامه عليهم . ٣٤٠
عصمة الملائكة ٣٤٣
الدليل على صدق رسالة سيدنا ومولانا محمد ﷺ ٣٤٤
القرآن أعظم المعجزات الدالة على صدقه ﷺ ٣٤٥
الدليل على أن سيدنا ومولانا محمدًا ﷺ أفضلُ المخلوقات ٣٤٨
الدليل على أن سيدنا ومولانا محمدًا ﷺ خاتم الأنبياء والمرسلين ٣٤٩
ذكر بعض معجزاته ﷺ غير القرآن الكريم ٣٥١
الكلام على معجزتي الإسراء والمعراج ٣٥٤
المعجزات الدالة على صدقه ﷺ نقلية وعقلية ٣٥٦

الموضوع	الصفحة
تكرار ذكر معجزاته ﷺ يزيد المؤمن يقينا وقوةً في إيمانه	٣٥٨
فصل فِي خَرْقِ الْعَادَةِ وَكَرَامَاتِ الْأَوْلِيَاءِ السَّادَةِ	٣٦٠
الكرامة ثابتة للأولياء، وتعريف الولي	٣٦١
السحر والعين	٣٦٢
الدليل على وقوع الكرامات للأولياء، والإشارة إلى اختلاف المتكلمين في بعض مباحث الولاية والكرامة	٣٦٣
رتبة الولي لا تصل إلى رتبة النبي، فضلا عن أن تزيد عليها	٣٦٣
الولاية لا تُسقِط تكاليف الشرع	٣٦٤
فصل فِي وُجُوبِ التَّوْبَةِ عَلَى الْفَوْرِ	٣٦٦
شروط التوبة	٣٦٧
التوبة الصحيحة لا تنتقض بمعاودة الذنب	٣٦٩
فصل فِي الْإِمَامَةِ	٣٧١
تعريف الإمامة	٣٧١
نصب الإمام واجبٌ شرعا	٣٧٢
الإمامة ليست من أركان الاعتقاد	٣٧٢
ما يُشتَرط في الإمام	٣٧٣
هل يُعزَل الإمام بطروء الفسق عليه؟	٣٧٤
فصل فِيمَا أَتَتْ بِهِ السَّمْعِيَّاتُ مِنَ الْأُمُورِ الْمُغَيَّبَاتِ	٣٧٦
عجز العقول عن الاستقلال بإدراك تفاصيل السمعيات	٣٧٦

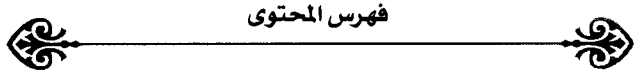
الموضوع	الصفحة
فتنة القبر وعذابه	٣٧٨
الرد على من أنكر فتنة القبر وعذابه	٣٧٨
الأنبياء والأولياء لا تعود أبدانهم ترابا	٣٧٩
فصل فِي الْبَعْثِ وَالْحَشْرِ	٣٨٠
البعث والحشر للأجسام والأرواح خلافا للفلاسفة في قصرهما على الأرواح	٣٨٠
تكفير الفلاسفة لنفيهم المعاد الجسماني	٣٨٢
فصل فِي أَخْذِ صُحُفِ الْأَعْمَالِ	٣٨٥
فصل فِي الْمِيزَانِ	٣٨٧
الإعراض عن البحث في كيفية الميزان أولى	٣٨٧
الوزن ليس مقاصة بين العبد وربه سبحانه	٣٨٨
الخلاف في الموزون، هل هو الأعمال عينها أم الصحف	٣٨٨
فصل فِي الصِّرَاطِ	٣٩٠
فصل فِي حَوْضِ نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ ﷺ	٣٩٤
فصل فِي شَفَاعَةِ نَبِيِّنَا مُحَمَّدٍ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَعَلَى آلِهِ وَصَحْبِهِ وَسَلَّمَ	٣٩٧
النبي ﷺ له أنواعٌ من الشفاعة يوم القيامة	٣٩٩
المؤمن العاصي لا يخلد في النار وإن عُذِّب	٣٩٩
محل الخلاف هو العاصي الذي مات ولم يتب	٤٠٠
استدلال المعتزلة والخوارج على نفي الشفاعة لمن مات مصرا على المعصية، والرد عليهم	٤٠١

الموضوع	الصفحة

الاستدلال على إبطال موجب خلود العصاة في النار بكون الإيمان هو التصديق القلبي ٤٠٢
زيادة الإيمان ونقصانه ٤٠٣
فصل فِي أَبْحَاثٍ شَرِيفَةٍ تَتَعَلَّقُ بِالْإِيمَانِ، أَعْنِي التَّصْدِيقَ الْقَلْبِيَّ الْخَالِيَ عَنِ الْأَعْمَالِ ٤٠٧
العلاقة بين الإيمان والإسلام ٤١١
فصل فِي لُزُومِ طَرِيقِ السَّلَفِ الصَّالِحِ، وَالْحَثِّ عَلَى مَحَبَّتِهِمْ، حَشَرَنَا اللهُ فِي زُمْرَتِهِمْ ٤١٣
حب الصحابة واجب لفضلهم في الدين ٤١٥
فضل التابعين وأتباعهم ٤١٦
القول في التفضيل بين الصحابة ٤١٦
الإمساك عما شجر بين الصحابة رضوان الله عليهم أولى ٤١٧
فصل فِي التَّحْذِيرِ مِنْ أَهْلِ الْبِدَعِ ٤١٩
حكم البدعة ٤١٩
حكم المبتدعة عند أهل الحق ٤٢٣
فصل خُتِمَ بِهِ النَّظْمُ وَإِنْ لَمْ يُنَاسِبْ مَا تَقَدَّمَ فَإِنَّهُ قَدْ حَوَى كَلِمَاتٍ تُحْمَدُ وَلَا تُذَمُّ ٤٢٥
العمل الصالح مع الاعتقاد الصحيح سبيل النجاة ٤٢٥
أهمية ملازمة العلماء العاملين والبعد عن غير العاملين إلا لضرورة ٤٢٦

الموضوع	الصفحة

السير إلى الله لابد فيه الأخذ بالأسباب الظاهرة، وعدم الغفلة بسببها عن مسبب الأسباب سبحانه ٤٢٨
الكلام على بعض عيوب النفس، وأنواع النفوس الإنسانية..... ٤٣١
الاستعانة على النفس بترك ما لا يعني ٤٣٨
المراقبة..... ٤٣٩
الحزن وانكسار القلب، وخطورة الكبر ٤٤٠
التحذير من العجب والبطر ٤٤٤
التحذير من الغش والحسد ٤٤٦
التحذير من حب الرئاسة والتصدر والطمع..... ٤٤٨
علاج حب الجاه..... ٤٤٩
خطورة اللسان وتعديد آفاته ٤٥٢
فضل العزلة، ومتى تجب ومتى تحرم؟ ٤٥٥
حفظ الحواس..... ٤٥٧
الصبر والرضا ٤٥٨
الإخلاص..... ٤٦٢
الاشتغال بالآخرة وتقديم شأنها على شأن الدنيا..... ٤٦٣
فضل المداومة على الطاعات وعمل الخير..... ٤٦٥
إذا لم تستطع الازدياد في الطاعات، فكُفّ شَرَّك ٤٦٦
فضل ذكر المولى تبارك وتعالى، والصلاة على سيدنا ومولانا محمد ﷺ .. ٤٦٧



الموضوع	الصفحة

الخاتمة ٤٦٩
مراجع التحقيق ٤٧٣
فهرس المحتوى ٤٩١

** ** **

صدر حديثًا

نشأة المذهب الأشعري
وتطوره في الهند

تأليف

د. عبد النصير أحمد الشافعي الميباري



تهذيب المنطق والكلام

تأليف

الإمام سعد الدين التفتازاني
(ت ٧٩١هـ - ١٣٨٩م)

دراسة وتحقيق وتعليق

د. عماد بن محمد علي السهيلي
أ. مسعود أحمد سعيدي



مطلب الأيقاظ
في الكلام على شيء من غرر الألفاظ

تأليف

الإمام العلامة عبد الله بن حسين بن عبد الله بلفقيه
(١١٩٨ - ١٢٦٦هـ)

تحقيق وتعليق

د. مصطفى بن حامد بن سمّيط



من علم الكلام إلى فقه الكلام
مقاربة لإبراز معالم التجديد الكلامي عند فقهاء وصوفية المغرب

تأليف

خالد زهري



شيخ الإسلام محمد الرملي

حياته وآثاره

تأليف

فيصل بن عبد الله الخطيب

دار الضياء
للنشر والتوزيع
الكويت

الفتاوى

الخيصار مختصري فتاوى الشيخ ابن حجر الهيتمي
للشيخين عبد الله بن أحمد بازرعة وأحمد بن عبد الرحمن بن سراج بإجمال
وما تضمناه من فتاوى السمهودي وبامخرمة الجد والحفيد والقماط
وأبي قصار وأبي حميش وأبي شكيل
واختصار فتاوى الشيخ عبد الرحمن بن محمد بن مزروع
واختصار مختصر المحرر من الآراء لابن حجر الهيتمي

تأليف العلامة

علي بن عمر بن قاضي باكثير
(١١٧٤ - ١٢١٢هـ)

تحقيق ودراسة

د. مصطفى بن حامد بن سمبط

دار الضياء
للنشر والتوزيع
الكويت

ترتيب المجموع

في علم الفرائض وحساب الوصايا

تأليف الإمام العلامة

محمد بن محمد سبط المارديني الشافعي
(٨٢٦ - ٩٠٧هـ)

تقديم الشيخ العلامة

علي بن سالم بكير

اعتنى به

سعيد بن عيضة الجابري

دار الضياء
للنشر والتوزيع
الكويت

شرح

بحر العلوم

تأليف

أبي الفياض عبد العلي بن نظام الدين اللكنوي البرداسي الحنفي الماتريدي
(١١٤٤-١٢٢٥هـ)

على

سلم العلوم

في علم المنطق

للإمام الشيخ محب الله بن عبد الشكور البهاري ثم العثماني الحنفي البيهاري الهندي
صاحب «مسلم الثبوت» (ت ١١١٩هـ) رحمه الله

دراسة وتحقيق

د. عبد النصير أحمد الشافعي الملسباري

دار الضياء
للنشر والتوزيع
الكويت